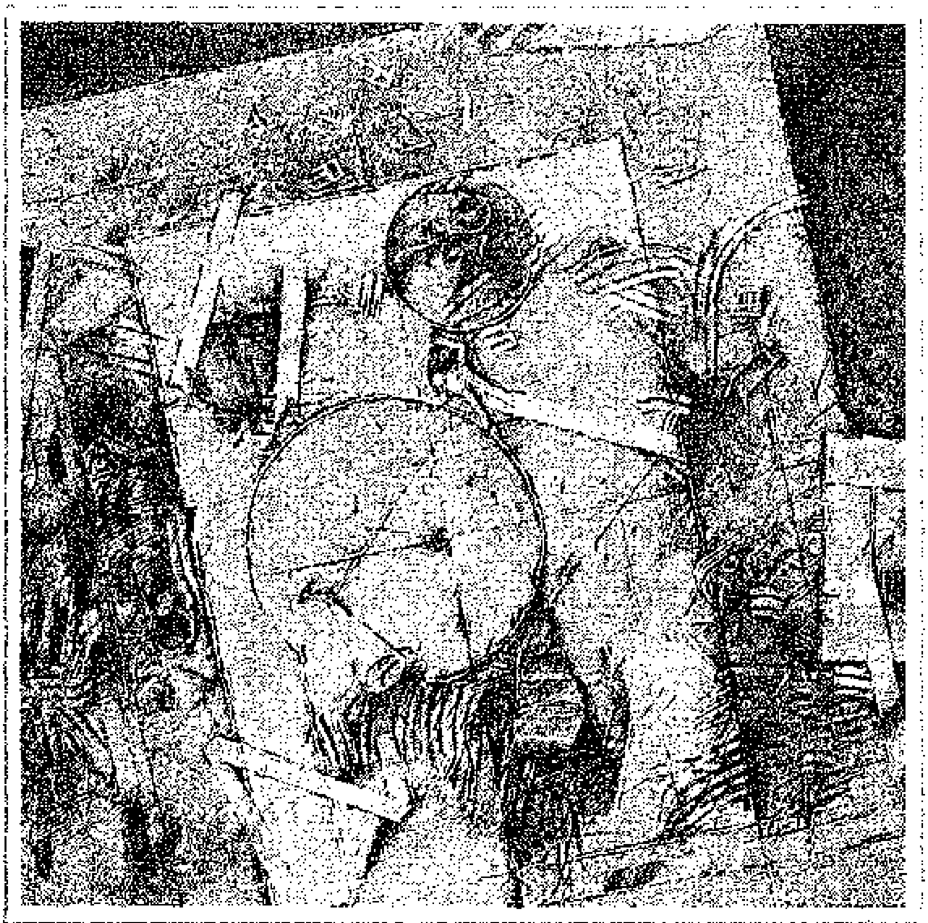
تركي الحمد

الثقافة العربيّة في عصر العولمة



دار الساقي

إهـــــداء٢٠٠٧

اسرة المرحوم الدكتور / السيد عبد الحليم الزيات

جمهورية مصر العربية

الثقافة العربية
في عصر العولمة

صدر للمؤلف عن دار الساقي

الثقافة العربية أمام تحديات التغيير

العدامة

الشميسي

الكراديب

شرق الوادي (رواية)

لوحة الغلاف للفنان: أسادور

الثقافة العربيّة
في عصر العولمة

© دار الساقي
جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى ١٩٩٩

ISBN 1 85516 351 9

دار الساقي

بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان
هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٦٠٢٣١٥ (٠١)

DAR AL SAQI

London Office: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH
Tel: 0171-221 9347; Fax: 0171-229 7492

المحتويات

مقدمة

عندما تشاهد مباراة في كرة القدم مثلاً، فأنت إنما تنظر إلى مثال من أمثلة العولمة في أقصى درجاتها. فسواء شاهدت مباراة في كرة القدم بين المنتخب السعودي والصيني، أو أخرى بين البرازيلي والألماني، فإن القواعد لا تتغير، ونمط ملابس اللاعبين والحكام لا يتغير. فالمباراة التي تجري في الشرق الأوسط محكومة بذات القواعد المحكومة بها مباراة في الشرق الأقصى أو أوروبا أو أميركا. لن تشاهد سعودياً يلعب الكرة بثوبه، كما لن تشاهد هندياً يلعب الكرة بعمته. وفوق كل ذلك، وأهم من كل ذلك، أنك لن تشاهد قواعد «الكورنر» مختلفة في هذه المباراة أو تلك. كل العالم متفق على قواعد اللعبة وأصولها ولباسها، وهناك كأس عالم يتنافس عليه الجميع، وليس بالإمكان أن تخترع لعبة كرة قدم خاصة بك وتقول إن هذه هي كرة القدم، ولا يهمني ما يجري في غير مكاني. والسؤال المطروح هنا: كيف تأتى للعبة مثل كرة القدم، بقوانينها المعروفة، والاتفاق حولها، أن تصبح «شيئاً» عالمياً؟ بإجابة على مثل هذا السؤال، يمكن أن نضع أيدينا على جزء من إجابة لماهية العولمة، أو الكوكبة كما يحلو للبعض أن يسميها، والنتيجة واحدة في هذا الحال أو ذاك.

فالعولمة (Globalization)، بكل بساطة هي ظاهرة التوحد ـ ولا نقول الأحادية ـ الثقافي والاقتصادي التي يشهدها عالم اليوم، مع عدم إغفال بقية النواحي، من سياسية واجتماعية، ولكن التوحد الثقافي والاقتصادي يبقى هو الظاهرة الأبرز. ونقول يشهدها عالم اليوم، لأن الثورة التقنية الأخيرة، أو الثورة الثالثة في تاريخ البشرية، في وسائل الاتصالات والمعلومات جعلت من العولمة ظاهرة واضحة للعيان أكثر من أي وقت مضى. فأن تكون في أميركا دون أن تكون في أميركا، مسألة باتت ممكنة ومتاحة عن طريق تقنية الساتلايت والانترنت

ونحوها من تقنيات الاتصالات الحديثة. ففي الماضي، كانت التحولات الكبرى تأخذ وقتاً طويلاً، يصل إلى آلاف السنين في بعضها، ومئات السنين في البعض الآخر، قبل أن يتبين أثر هذه التحولات على مختلف الأصعدة والمجالات. وفي أحيان كثيرة، كانت التحولات ذات أثر إقليمي أو وطني بحت، إن صح التعبير، ولا تجد تعبيراً عن أثرها الكوني إلا بعد فترات طويلة، وربما يكون ذلك على حساب الإقليم الذي نشأت فيه تلك التحولات وانبثقت منه. فالمنطق الصوري الأرسطوي مثلاً، لم يتحول إلى العالمية إلا بعد أن هجر بلاد الإغريق واستقر ببلاد المسلمين، مروراً ببلاد الرومان. وكل ذلك تم بعد عقود وعقود من الزمن البطيء. أما اليوم، فالتحولات تتم بسرعة رهيبة، ويتبين أثرها الكوكبي مباشرة تقريباً. فعقد التسعينيات الميلادية الذي نعيشه، يشهد وحده من التحولات والتغيرات ذات الأثر الكوكبي المباشر، ما يمكن أن يتجاوز كل ما شهده الإنسان في تاريخه السابق. بإيجاز، يمكن القول إن العالم بعد أن مر بالثورة الزراعية، التي احتاجت لآلاف السنين لتجتاح العالم، والثورة الصناعية، التي احتاجت لمئات السنين، يمر اليوم بالثورة المعلوماتية، التي لن تحتاج إلى أكثر من عدة عقود لاجتياح العالم، وربما أقل. وقد تكون الاتصالات ووسائل المعلومات هي أبرز ما في هذه الثورة من تقنية مستحدثة، ولكنها ليست الوحيدة. فالعالم مقبل على ثورة في التقنية البيولوجية، ليست تجارب الاستنساخ إلا مقدمة أولى لها.

كل هذه التحولات والتغيرات سوف تؤدي إلى «عولمة» العالم، أي توحده في أكثر المجالات. فمن الناحية السياسية، يبدو أن «الدولة ـ الأمة» في طريقها إلى الزوال الفعلي، وإن بقيت شكلاً، بكل الانعكاسات والممارسات والمفاهيم التي يتضمنها مفهوم الأساس، وهو الدولة ـ الأمة. فالدولة ـ الأمة منذ ولادتها الرسمية في معاهدة ويستفاليا عام ١٦٤٨، التي أنهت الحروب الدينية في أوروبا وكانت بداية للصراعات والحروب القومية، وحتى اكتمال نضوجها مع الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩، كانت هي محور التنظيم السياسي الحديث، أو وحدة الفهم السياسي في أغلب التيارات والاتجاهات. وعندما يقال الدولة ـ الأمة، فذاك يعني الحديث عن مفاهيم وممارسات مثل السيادة في الداخل، والحدود الآمنة الثابتة تجاه الخارج، وقدرة السلطة السياسية على التحكم في متغيرات الداخل، ونحو ذلك. كل هذه المفاهيم والممارسات المنبثقة عنها، يبدو أنها ستصبح جزءاً من التاريخ مع اكتمال الثورة التقنية الثالثة، أي ثورة العولمة الشاملة. فالحدود السياسية، التي هي إطار

ووعاء الدولة وسيادتها، تبدو عاجزة عن الوقوف في وجه الفاكس والانترنت والساتلايت، وما قد تأتي به الأيام من تطورات أكبر. والشركات التي كانت ذات يوم تسمى «الشركات متعددة الجنسية»، تتحول اليوم إلى شركات اخطبوطية دون جنسية، لا وطن لها ولا مركز مكاني معين. فقد قضت ثورة الاتصالات على أهمية المكان، بحيث أصبح أي مكان هو المكان طالما أنه يحقق أغراض الشركة وأهدافها. بل إن الدولة ذاتها بدأت في التحول إلى وسيلة من وسائل الشركات الجديدة، وليست الشركة وسيلة من وسائل الدولة. كما أن السلطة، سياسية كانت أو اجتماعية، في طريقها إلى فقدان قدرتها على التحكم المطلق في حركة الداخل الاجتماعي والسياسي. فمصادر التأثير ووسائله أصبحت متعددة في عالم اليوم، ومن السهل الاتصال بها مع الثورة التقنية المعاصرة. فمن كان يتصور مثلاً أن ينجح انقلاب داخلي أو لا ينجح وفقاً لمتغيرات خارجية وليست داخلية. فالذي أفشل الانقلاب على غورباتشوف عام ١٩٩١ مثلاً هو البث الإعلامي المباشر للأحداث بصفة خاصة، الذي جعل من كل العالم مشاركاً في أحداث الاتحاد السوفياتي، وليس الشعب ويلتسن فقط. بل يمكن القول أيضاً، إن الشركات العالمية العملاقة، وثورة الاتصالات المعاصرة، تقف وراء انهيار النظام العنصري في جنوب أفريقيا، وخروج نلسون مانديلا من السجن إلى الرئاسة. بالطبع ليس حباً من الشركات العملاقة في مانديلا، أو رفضاً لمبدأ الأبارتيد العنصري بصفته مبدأً، ولكن حباً في مصالحها. الشاهد في الموضوع هو قدرة هذه الشركات، وهيمنتها على الثورة التقنية المعاصرة، في إحداث تغييرات ما كان بالإمكان تحقيقها في الماضي بمثل هذه السهولة النسبية. ففي الماضي، كان يمكن أن ترتب هذه الشركة العملاقة لانقلاب عسكري هنا أو هناك تحقيقاً لمصالحها، ولكنها اليوم ليست بحاجة إلى هندسة الانقلابات، طالما أنها تتحكم في هندسة الاتصالات والمعلومات والديسكات والجينات، التي بدأت تتحول إلى أوكسجين هذا الزمان.

باختصار، يمكن القول إن السلطة السياسية الواحدة في الدولة الوحدة، قد انتفى دورها المطلق في أن تكون بؤرة التأثير ضمن حدودها ذاتها، بعد أن انتفى الدور التقليدي لحدود الدولة. فإذا كان الفيلسوف الإنجليزي «توماس هوبز»، قد صور الدولة ذات يوم على أنها «ليفايثون» (حيوان توراتي أسطوري ضخم)، فإن ليفايثون هذا العصر هو تقنية المعلومة، ومالكها أو منتجها. وفي ذلك يقول أحد علماء المستقبليات: «ثمة ثورة تجتاح عالم ما بعد بيكون الحالي. وما كان بوسع أي

عبقري في السابق (لا سن تسو ولا مكيافيلي ولا بيكون نفسه) أن يتخيل ما تشهده هذه الأيام من منحى عميق في تحول السلطة، أي هذه الدرجة المذهلة التي أصبحت بها القوة والثروة تعتمدان على المعرفة حالياً. . . إن المعرفة نفسها ليست المصدر الوحيد للسلطة فحسب، بل إنها أيضاً أهم مقومات القوة والثروة. . . وهو يوضح لماذا أخذت المعركة الدائرة من أجل التحكم في المعرفة ووسائل الاتصال تشتد الآن وتحتدم في جميع أنحاء العالم» (الفن توفلر: **تحول السلطة ـ بين العنف والثروة والمعرفة**. مصراته، ليبيا: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٢. ص: ٣٣ ـ ٣٤). والمعرفة المتحدث عنها هنا هي المعرفة العلمية والتقنية المعاصرة، وليست كل أنماط المعرفة، ولكن ذلك شيء معروف لا يحتاج لتنبيه على أية حال.

ومن الناحية الاقتصادية البحتة، بدأ العالم يتحول أكثر وأكثر، وبسرعة رهيبة، إلى كيان اقتصادي واحد لا يمكن أن نفصل بين أجزائه، ولا يمكن أن يكون طرف بمعزل عن أثر متغيرات تحدث في طرف آخر. فبالإضافة إلى مسألة الشركات العملاقة المتعولمة أكثر، نجد أن أي خبر أو حدث في مكان من المعمورة، يجد أثره المباشر والسريع في مكان آخر، أو في أماكن متعددة. مثل هذا الوضع لا يدل فقط على تداخل الاقتصادات العالمية بشكل لا انفصال له (الاعتمادية المتبادلة)، ولكنه يدل على أثر الثورة التقنية المعاصرة في وسائل الاتصالات على جعل العالم أقرب وأقرب، بحيث أن خبراً غير اقتصادي في فنزويلا، قد يؤدي إلى نتائج اقتصادية في نيجيريا، والعكس صحيح.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن التطور في التنظيم الدولي، سواء على المستوى السياسي أو الاقتصادي، يسير بشكل متسارع نحو كوكبة العالم، بشكل يمكن مقارنته بما كان يحدث أثناء قيام الوحدات القومية الكبرى في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. الفرق بين الماضي والحاضر هو أن التوحيد في الماضي كان يقوم على أسس قومية، بينما هو اليوم يقوم على أسس عالمية ودولية. فاتفاقية مثل اتفاقية «الجات» ستؤدي في النهاية إلى إلغاء الحدود الجمركية بين الدول، ودائماً ما كان إلغاء الحدود جمركياً هو الخطوة الأولى لخلق اقتصاد واحد، الذي هو أساس التوحيد السياسي اللاحق. هل معنى ذلك أن العالم يتجه نحو وحدة سياسية في خاتمة المطاف (دولة عالمية)؟ قد يبدو الأمر بعيداً، ولكنه ليس بذاك

البعد المتصور إذا أخذت التطورات المعاصرة في الاعتبار. فهناك مثلاً من الاتفاقيات والمعاهدات ونحوها ما يجعل المراقب وعالم المستقبليات لا يستبعد مثل هذا الأمر. فوثيقة حقوق الإنسان الصادرة عن الأمم المتحدة مثلاً، قد بدأت، وبشكل متسارع، تأخذ شكل الدستور العالمي الواجب التنفيذ. لم يعد من الممكن اليوم لأية دولة أن تتجاهل مثل هذه الوثيقة، أو ما شابهها من وثائق واتفاقيات، كما كان يحدث في الماضي. حقيقة أنها ليست واجبة التنفيذ بشكل حاسم لحد الآن، وحقيقة أنه ليس الجميع ملتزماً بها، ولكن المستقبل في ظل المتغيرات الجديدة يوحي بأن الاتجاه هو نحو وجوب التنفيذ بهذه الآلية أو تلك من الآليات التي لا بد أن تفرزها المتغيرات المعيشة.

ومن الناحية الثقافية، يلاحظ أن هنالك ثقافة عالمية آخذة في التشكل، تتجاوز كافة الحدود الثقافية القومية أو المحلية الأخرى. قد يصف البعض هذه الثقافة العالمية الجديدة الآخذة بالتشكل بأنها ثقافة سطحية، أو استهلاكية، أو غزو ثقافي، أو مادية، أو غير ذلك، ولكن مهما كان الوصف المعطى فإنه لا ينفي الحقيقة القائمة، ألا وهي أن مثل هذه الثقافة تنتشر وتسود على حساب ثقافات محلية وقومية عديدة. وبذلك قد نشجب مثل هذه الثقافة، وقد نرفضها، ولكن لا الرفض ولا الشجب قادران على وقف زحفها، طالما أننا لا نقدم بديلاً ثقافياً قادراً على المنافسة في عصر متغيرات متسارعة، وليس مجرد الوعظ والنصح. وهذه الثقافة العالمية المتشكلة، ليست قاصرة على «الصرعات» أو «الأمركة» التي نشاهدها في مختلف المجالات الحياتية، ولكنها تذهب إلى الجذور المعرفية للثقافة. فالصرعات أو ثقافة الاستهلاك الذي لا يرتوي، قد تكون مجرد قشرة خارجية ليس من الضروري أن تدوم أبد الدهر. الثقافة العالمية المتحدث عنها هي تلك التي تقوم أسسها على مصدر معرفي وحيد، ألا وهو المصدر الأمبيريقي، الذي يشكل أساس العلم المعاصر. انتصار هذا المصدر المعرفي، وتفرده بالسيطرة الثقافية نتيجة الثورة الثالثة، يعني إزاحة مصادر معرفية أخرى غير قادرة على المنافسة، وهذا هو ما يشكل لب العولمة.

والحقيقة التي يجب لفت الانتباه لها هنا هي أن «العولمة» ليست شيئاً جديداً جاء مع الثورة المعاصرة في الاتصالات والمعلومات. فهي بدأت منذ أن دخلت، أو أنتجت، أوروبا الحداثة في نهاية القرن الخامس عشر، وتسارعت مع الثورة

الصناعية في القرن الثامن عشر، وأصبحت واقعاً ملموساً لكل أحد مع الثورة التقنية الثالثة في القرن العشرين. الفرق هو في السرعة التي تتم فيها العولمة، ومدى أثرها على الكيانات المحلية، سواء كانت كيانات ثقافية أو اقتصادية أو سياسية. فقد كان كارل ماركس يقول مثلاً إن البرجوازية تحاول أن تصنع عالماً على شاكلتها، وأن البلاد المتأخرة إنما تنظر إلى مستقبلها عندما تنظر إلى البلاد المتقدمة. إذن فقد كانت العولمة شيئاً معروفاً، وكانت جزءاً لا يتجزأ من بنية الحداثة ذاتها، سواء الحداثة الثقافية أو الاقتصادية، فالجانبان متلازمان تاريخياً على الأقل. الفرق هو أن ما كان يتم خلال قرون أصبح يتم خلال عقود، وما كان يتم خلال عقود أصبح يتم خلال بضع سنين.

كل تلك التطورات تدفع إلى طرح السؤال المحرق، بل الوجودي بالنسبة لنا، ما هو مصيرنا في ظل هذه العولمة التي يبدو أنه لا شيء قادر على الوقوف في طريقها؟ ما هو مصير هويتنا، وثقافتنا الذاتية، وتاريخنا، وما هو موقفنا من كل ما يجري؟ إنها ذات الأسئلة التي سبق أن طرحناها عندما «فاجأتنا» الحداثة الغربية في أواخر القرن الثامن عشر، وهي ذات الأسئلة التي نطرحها عندما نفاجأ دائماً بكل جديد، ودائماً نحن من المفاجَئين. فالعولمة إجراء تاريخي بعيد الغور، كان واضحاً منذ عقود زمنية كثيرة، ولكنها لم تصبح هاجساً وقضية إلا بعد أن أصبحت واضحة لكل صاحب عين، بل ولمن ليس له عين أيضاً. قبل حوالي عشر سنوات، كانت القضية الساخنة بالنسبة لنا هي أطباق الاستقبال الفضائي، وخطرها على كل ما نعتز به من هوية وثقافة ونحو ذلك. كانت هناك صيحات الويل والثبور وعظائم الأمور، ولم يكن الحل في التصدي لمثل تلك الظاهرة إلا النصح بعدم اقتنائها، أو منعها، أو التشويش عليها. كلها حلول تنبع من منبع واحد ألا وهو الرفض السلبي، وآليات المنع والقهر، دون تقديم البديل الإيجابي. فماذا كانت النتيجة؟ أظن أن المسألة ليست بحاجة إلى تعليق، فقد أصبحت تلك الأطباق المرفوضة جزءاً أساسياً من أي بيت تدخله. وها هي العولمة «الكاملة» تفاجئنا كالعادة، بعد أن نضجت على نار هادئة ونحن في خضم أسئلتنا المعتادة ذاتها، وترتفع الأصوات محذرة بالخطر والذوبان في الآخر الذي كنا نعتقد أننا نقف إزاءه موقف الند للند، فما العمل؟ ليس هناك إلا عمل واحد، ألا وهو «المشاركة» في صنع الثقافة العالمية الجديدة، وإلا فإن الرفض المطلق لن يؤدي إلى أي نتيجة، بل إن مثل هذا الرفض هو الذي سيؤدي في النهاية إلى القضاء على الهوية والثقافة

الذاتية، وذلك بمثل ما قضت ثقافات في الماضي على ثقافات تاريخية لم يكن لها من آليات الدفاع إلا آلية الرفض المطلق، دون محاولة الفهم ومن ثم المشاركة الإيجابية. فالعولمة في النهاية لا تعني بالضرورة أحادية الثقافة، بقدر ما تعني الثقافة المشتركة التي في إطارها تقوم الثقافات الذاتية لمختلف الشعوب. فالعولمة لا تعني القضاء التام على الثقافة اليابانية مثلاً، بقدر ما تعني مشاركة الثقافة اليابانية بقية ثقافات الإنسان في إطار مشترك معين، بغض النظر عن مصدره التاريخي أو المعرفي. فإذا كانت الثقافة اليابانية قادرة على المشاركة في مثل هذا الإطار، فهي باقية وتزدهر أيضاً، وإن كان العكس، فإن الضمور هو المآل. والملوم هنا ليس العولمة بقدر ما هو القدرة الذاتية للثقافة المتحدث عنها على المشاركة والمنافسة. فالعولمة ليست شراً كلها، بل ليست شراً على الإطلاق حين يُعرف كيف يُتعامل معها. وثقافتنا الذاتية ليست بذاك الضعف الذي نبديه حين نصرخ بالخطر من أي متغير عليها، وكأنها طفل صغير لا يعيش بغير وصاية، ولكنها سوف تكون ضعيفة إذا بقيت مواقف الوصاية عليها كما هي. الاندماج في العصر، ومحاولة امتصاص المتغيرات والتحولات بعقل متغير، والقضاء على هذا الخوف الهوسي من ضياع الهوية والثقافة الذاتية، هو الطريق إلى الحفاظ على كينونتنا في عالم لا يرحم، وتحولات لا تعرف الوقوف.

تركي الحمد

حول العولمة والثقافة الذاتية(*)

في قضية الثقافة

ما هي الثقافة (Culture)؟! ليس المقصود هنا سؤالاً أكاديمياً، تكون إجابته استعراضاً موسعاً لما قاله هذا أو ذاك من علماء السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا، رغم أهمية ما قالوا، بقدر ما هو محاولة البحث عن إجابة بسيطة تنفذ إلى «جينات» المفهوم، إن صح التعبير، بعيداً عن تجريدات العلماء والمتخصصين. فالتجريد، وإن كان مهماً في بناء النظريات، إلا أنه كثيراً ما يُبعد الأنظار عن المعنى الأساسي والبسيط للمفاهيم ونشأتها، ويتحول التجريد إلى غاية بذاته، وهو الوسيلة ابتداءً. هذا لا يعني أن التعريفات التجريدية لا تعبر عن واقع الحال، ولكنه يعني الانشغال بعملية التجريد ذاتها، لدرجة نسيان واقع الحال.

وعلى أية حال، فلو نظرنا إلى مختلف تعريفات مفهوم الثقافة الذي أورده معظم علماء الاجتماعيات، لوجدنا أنه لا يخرج في خلاصته عن القول بأن الثقافة عبارة عن تلك المعايير المشكلة لنظام العقل والسلوك في مجتمع ما، أو لدى جماعة ما، والتي تحدد نظرة الفرد والجماعة لنفسها والآخرين، والكون من حولها، وبالتالي طبيعة السلوك. ففي التعريف الذي قدمه تايلور (E. B. Taylor) مثلاً، وهو مؤسس المفهوم في الدراسات الانثروبولوجية، نجد أن الثقافة عبارة عن: «ذلك الكل المركب الذي يتضمن المعرفة، الإيمان، الفن، الأخلاق، القانون، الأعراف، وأية قدرات وعادات يكتسبها الإنسان بصفته عضواً في جماعة». هذا التعريف، الذي يتفق مع التعريف الماركسي للبنية الفوقية إلى حد كبير، نجده

(*) نشرت في مجلة النص الجديد، ١٩٩٩.

حقيقة يتكرر لدى هذا الباحث أو ذاك، مع التركيز على هذا الجانب أو ذاك ربما، ولكن المكونات الرئيسية للمفهوم لا تتغير كثيراً. وسواء كان الحديث عن فرانز بواز، أو رالف لينتون، أو كلينبرغ، أو فورد، أو كليد كلكهوهن، أو تعريف اليونسكو للمفهوم عام ١٩٨٢، أو مالك بن نبي، أو الجابري، فإن تعريف الجميع، رغم الاختلاف الجزئي، لا يختلف كثيراً عن التعريف المبسط الوارد آنفاً.

الثقافة إذن، هي معايير للعقل والسلوك، تحدد معنى الحياة، التي لا معنى لها بدون هذه المعايير، ورموزاً تحدد غايات الحياة، التي لا غاية لها بدون تلك الرموز. بمعنى، أن الثقافة هي إجابة لسؤال الفرد والجماعة عن كيف ولماذا وإلى أين، أي الغاية من الوجود. وكل ذلك يسم نشاط الفرد والجماعة بميسمه (الفن، الأخلاق، العرف، قواعد الأدب، العلاقة بين الفرد والجماعة، الفرد والسلطة، الجماعة والسلطة، الخ). فالثقافة، في خاتمة التحليل، هي التي تقف وراء النشاط الحضاري للإنسان، وهي التي تجعل الحضارات الإنسانية تختلف عن بعضها نتيجة اختلاف المعايير (الثقافية) المحددة للنشاط الإنساني عامة. ولكن يبدو أننا هنا قد غرقنا في التجريد والتركيب الذي نحاول الابتعاد عنه قدر الإمكان، ولم نصل بعد إلى «جينات» الثقافة، كما هو المتوخى.

عند تحليل التعريف الآنف للثقافة، نجد أن الثقافة في جذورها عبارة عن معايير للعقل والسلوك. ولكن السؤال يبقى مثاراً هنا: ولماذا يحدد الإنسان معايير مقيدة ومحددة للعقل والسلوك؟ ألا يستطيع الانطلاق دون معايير؟ الحقيقة البسيطة تقول كلا. فالسلوك، مهما كان بسيطاً، لا يكون ولا ينبثق إلا إذا كان هناك غاية للفعل ومعنى. فبعيداً عن الأفعال والسلوكيات الغريزية، المدفوعة والمحدد معناها بغايات غريزية، فإن الأفعال الأخرى لا تنبثق إلا بغاية في الذهن قبل أن يكون الفعل أو السلوك. فالأفعال الغريزية لا تتحدد من خلال غايات ذهنية واعية (بمعنى مدركة ذهنياً)، بقدر ما هي بواعث موروثة بيولوجياً، ذات غايات متعلقة بالوجود البيولوجي ابتداء. ولأجل ذلك لا نجد ثقافة، وبالتالي حضارة، للكائنات الفطرية، حتى وإن كانت تبدو منظمة مثل النمل والنحل. فالثقافة والحضارة مصدرها المحددات المباشرة للفعل غير الغريزي، ومن ذلك تنشأ الثقافة.

ولكن يبقى السؤال أيضاً: ولماذا يفترق الإنسان عن الكائنات الفطرية الأخرى؟ والجواب ببساطة لأنه يملك عقلاً، ومن خلاله يحاول إعطاء المعنى

والغاية لما حوله، وهو ما لا يحققه الفعل الغريزي، أو العقل الغريزي، إن كان له أن يسمى عقلاً. من خلال هذا العقل، يحاول الإنسان أن يعطي المعنى للأشياء (وعلم آدم الأسماء كلها) من ناحية، وأن يتكيف مع وجود هذه الأشياء في ظل معناها المُعطى، ومن هنا تنشأ الثقافة، وهنا تكون جينات الثقافة الأولية. واختلاف الثقافات الإنسانية راجع إلى اختلاف المعنى والغاية الذي يتصوره العقل الجمعي لهذه الجماعة أو تلك، في ظل ظروف زمانية ومكانية مختلفة. فالثقافات في جيناتها واحدة مهما اختلفت، ولكنها تتعدد نتيجة اختلاف الظروف المحيطة وتفاعلها مع العقل البشري، وبالتالي اختلاف العقل ـ الثقافة المنبثقة عن ذلك.

ولكن المشكلة أن «الإنسان كائن يتشبث بشبكة المعاني التي نسجها بنفسه»، كما يقول ماكس فيبر. فالثقافة، في نهاية التحليل، هي شبكة من المعاني والرموز والإشارات التي نسجها الإنسان بنفسه، لإعطاء الغاية والمعنى لنفسه وجماعته والعالم والكون من حوله، إذ بدون ذلك تنتفي القدرة على السلوك المجاوز للفعل الغريزي والمفارق له، وتنتفي بالتالي الحدود بين ما هو بشري وما هو حيواني صرف. فقدرة الإنسان على صنع ثقافة، وإنشاء حضارة، هو ما يميزه عن الكائنات الأخرى، وهذا هو الجانب الإيجابي من المسألة. تشبث الإنسان «بشبكة المعاني» التي نسجها بنفسه، يدفعه إلى منحها صفة السمو والقدسية في كثير من الأحيان، ناسياً جيناتها الأولى، ومبتدأ أصلها، ويدفعه هذا التشبث بالتالي إلى الأحادية في تعامله مع ثقافته في مقابل ثقافات الآخرين، على أساس أنها هي وحدها التي تحمل «المعنى» وتحمل الغاية. ببساطة، على أنها هي وحدها المتضمنة لحقيقة الوجود، وبالتالي نفي هذه الصفة عن بقية الثقافات. ومن هنا ينشأ الصدام بين الثقافات، وهذا هو الجانب السلبي في المسألة. فالثقافات ليست متصادمة بطبيعتها، ولكن التشبث المطلق بها وبرموزها، وما يحمله ذلك من إضفاء السمو والقدسية عليها، هو الذي يدفعها إلى التصادم. ولنأخذ مثالاً بسيطاً على ذلك: فلو سألنا أحدهم مثلاً عن أيهما أفضل غطاء للرأس: القبعة أم الغترة والعقال، فلربما ثارت قضية عويصة اعتماداً على الإجابة المفترضة. فقد يتعصب أحدهم للغترة، أو القبعة، على أساس أنها رمز ثقافي من رموز جماعته، ويُفتقد الأصل التاريخي والاجتماعي وحتى البيئي لنشوء الرمز. ووفق هذا المثال البسيط يمكن القياس، حتى بالنسبة لقضايا قد نجدها أكثر تعقيداً وتجريداً، ولكنها في نهاية التحليل تتبدى عن بساطة، ربما ببساطة حكاية الغترة والقبعة. فالرموز في أية ثقافة، ذات أصول تاريخية يمكن الإلمام بها

وإدراكها، ولكنها تنفصل عن تلك الأصول والجذور حين تتحول إلى رموز مفارقة للتاريخ ذاته.

في مسألة الهوية

ومن هذه النقطة بالذات، أي إضفاء صفة السمو والقدسية على شبكة المعاني والرموز التي نسجها الإنسان بنفسها (بتفاعل العقل والظروف)، تنبثق مفاهيم أخرى يتشبث بها الإنسان تشبثه بكل رمز صنعه، وبذات صفات القدسية والسمو، رغم أنه لا مقدس إلا المقدس ذاته. من تلك المفاهيم مفهوما الهوية والخصوصية المتلازمان، وهما المفهومان اللذان تزداد وتيرة الحديث عنهما، ومدى الخطر الذي يتهددهما في أيام العولمة التي نعيشها.

فالهوية، ببساطة، عبارة عن «مركب من العناصر المرجعية المادية والاجتماعية والذاتية المصطفاة التي تسمح بتعريف خاص للفاعل الاجتماعي» (اليكس ميكشيللي، **الهوية**. دمشق: دار الوسيم، ١٩٩٣، ص ١٦٩). وطالما أنها مركب من عناصر، فهي بالضرورة متغيرة، في الوقت ذاته الذي تتميز فيه بثبات معين، بمثل ما أن الشخص الواحد يولد ويشب ويشيخ، وتتغير ملامحه وتصرفاته وذوقه، أي شخصيته خلال ذلك، ولكنه يبقى هو وليس أحداً آخر. فالهوية، منظوراً إليها سوسيولوجياً، متغيّر من المتغيرات. فالعربي اليوم مثلاً، ليس هو العربي قبل ألف عام، ولكنه يبقى عربياً. ولكن المشكلة تكمن في صفة «الإصطفاء»، أو حتى الأدلجة، التي نضفيها، أو تضفيها هذه النخبة أو تلك، على عناصر منتقاة من عناصر الهوية فتثبتها، وتحدد الهوية «الأصلية» من خلالها، وتضفي عليها هالة القداسة والسمو. ومن هنا ينشأ مفهوم «الأزمة» في الهوية، نتيجة تعرضها للمتغيرات من حولها، وهي من طبائع الأمور. ويبدأ الهاجس، أو الخوف الهوسي على هوية مفترضة، ويبدأ الحديث عن «أزمة الهوية» ونحو ذلك.. وهو أمر يوجد في الذهن أكثر من وجوده على أرض الواقع. فالأزمة ليست في الهوية ذاتها، ولكنها في العقل المأزوم غير القادر على استيعاب المتغيرات، وإنتاج عقل جديد وثقافة جديدة، فيضع اللوم على المتغيرات، ويتشبث بصفات ثقافية لهوية مفترضة ومتعالية ومفارقة لا توجد إلا في ذهن المتعاملين معها، في انفصام شبه كامل عن السلوك ذاته، وهنا تكمن الأزمة الحقيقية.

وفي أحيان أخرى، تؤدلج الهوية، أو تسيَّس. وبذلك نعني أن عملية الإصطفاء والإنتقاء التي تخضع لها عناصر الهوية المتغيرة، تكون ذات غاية سياسية محددة، وهذا ما يسم تحديداً الايديولوجيات القومية والدينية، التي تحتكر الهوية وتعريفها وتعينها، بحيث تتحدد الهوية، المطروحة. هذه الأدلجة وذاك التسييس، هو بالضبط ما عناه أحد الباحثين وهو يقول: «والحق أن كلاً من هاتين الهويتين (يقصد الهوية الثقافية وما تفرزه من هوية سياسية) تكون في أحسن الأحوال بناءً ثقافياً أو سياسياً أو ايديولوجياً، أي بناءً تاريخياً أصلاً. فلا توجد هوية طبيعية تفرضها الأوضاع. . . وليست هناك سوى استراتيجيات للهوية يتبعها بشكل رشيد محركون يمكن التعرف عليهم» (جان فرانسوا بايار، **أوهام الهوية**. القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٨، ص ٧).

خلاصة القول هنا هي إن الهوية متغير اجتماعي مثل أي متغير آخر، ومحاولة تثبيتها ذهنياً ضمن عناصر منتقاة (الآلية المعرفية في الاختزال والانتقاء)، يقضي عليها في النهاية، من حيث إرادة المحافظة عليها. فالحرص المبالغ فيه يؤدي غالباً إلى النتيجة المتخوف منها. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الهوية ممارسة وسلوك، قبل أن تكون تصوراً ذهنياً، ومن خلال الممارسة تتكون الهوية وتثرى. نعم، هناك سمات عامة لأية هوية متحدث عنها، ولكن هذه السمات تُكتسب من خلال تفاعل الجماعة مع بعضها بعضاً، وليس من خلال التركيز والانتقاء لعناصر دون أخرى من عناصر الهوية الثقافية، وتثبيت هذه العناصر إلى درجة السمو المطلق، والقداسة المفترضة. ومن يمارس «هويته» لا يسأل عنها وعن طبيعتها وشكلها، إذ إنه يمارسها على أرض الواقع، إلا إذا كان ضائعاً، فالضائع وحده هو من يسأل عمن يكون. فالهوية جزء من النسيج الثقافي للجماعة، بمثل ما أن الشخصية جزء من النسيج النفسي للفرد، والذي هو، أي النسيج، بدوره متفاعل، أو يفترض أن يكون متفاعلاً، مع متغيرات الحياة إجمالاً. ولا يتساءل عن الهوية وهاجسها، إلا من كان لديه شيء من الفصام بين الممارسة وما في الذهن من تصورات غير قادرة على استيعاب تغيرات الممارسة وآلياتها، ولعل هذا هو الوضع العربي إجمالاً، سواء في الخطاب الثقافي العربي أو في الخطاب السياسي، وذاك ما يقودنا إلى قضية العولمة وعلاقتها بالثقافة الذاتية والهوية، وإلى ما هو مثار حول الخصوصية، أو هوس الخصوصية بمعنى أصح.

في سؤال العولمة

فالعولمة كإجراء (Globalization)، للتفرقة بينها وبين «ايديولوجيا» العولمة، أو «العولمانية» (Globalism)، إذا صح التعبير، هي ببساطة هذه الزيادة المتنامية في وتيرة التداخل بين الجماعات والمجتمعات البشرية في هذا العالم. ويبدو هذا التداخل أكثر وضوحاً على صعيدي الاقتصاد والإعلام، ولكنه لا يقل عن ذلك شأناً في مجالات الثقافة والسياسة. فلا يمكن اليوم الحديث عن اقتصاد منعزل، حتى لو كان في مجاهل الأمازون، كما لا يمكن الحديث عن حدود سياسية قادرة على الحماية المطلقة للدولة، في ظل تحول العالم إلى مساحة إعلامية واحدة، بفضل ثورة المعلومات والاتصالات. والشيء ذاته ينطبق على الثقافة، بتعريفها السابق، فلم يعد ممكناً اليوم الحديث عن ثقافة «أصلية» أو نقية كاملة لهذه الجماعة أو تلك في ظل عملية التداخل المتسارعة بين الثقافات البشرية. حقيقة أنه لم يكن هناك وجود لثقافة أصلية ونقية تماماً لهذه الجماعة أو تلك، في أي يوم من الأيام في التاريخ البشري (اللهم إلا إذا كان الحديث عن تلك الجماعات البدائية المنعزلة)، فقد كانت الجماعات والثقافات البشرية في تداخل مستمر عبر التاريخ، وفق هذه الوسيلة أو تلك، ولكنه اليوم يأخذ منحىً أكثر سرعة وفاعلية ووضوحاً.

كما أن العولمة ذاتها، والتي تبدو وكأنها قد فاجأتنا في عالم العرب، ليست ظاهرة معاصرة مفاجئة، بقدر ما هي ظاهرة تاريخية حديثة منذ بزوغ الرأسمالية في مرحلتها التجارية، ومن ثم الثورة الصناعية في أوروبا. فالرأسمالية، واقتصادات الإنتاج الوفير الذي حققته الثورة الصناعية، لا يمكن لها أن تستمر وتزدهر إلا إذا كانت ساحتها هي العالم كله. فالإنتاج وإعادة الإنتاج لا بد في النهاية أن يدخل كل العالم إلى حركة الدولاب المستمرة، وعلى مختلف الأصعدة. فالآلة تخلق ثقافتها، كما أن السلعة تفرز أخلاقها. وفي هذا السياق يمكن وضع مقولة ماركس «إن البرجوازية تسعى لخلق عالم على شاكلتها» في موقعها الصحيح. وعلى ذلك يمكن القول إن التداخل بين الثقافات كان دائماً موجوداً، لدرجة أن يصبح النبيذ الفرنسي مثلاً، طقساً ثقافياً افريقياً «أصيلاً»، ناهيك عن الملابس والإيتيكيت والذوق العام والدين واللغة والأسماء، والشيء ذاته بالنسبة لمجتمعات أخرى.

والعولمة، وكأية ظاهرة اجتماعية وتاريخية، لها جوانب سلبية كما أن لها جوانب إيجابية، منظوراً إلى ذلك وفق أحكام أخلاقية. فالرأسمالية والتصنيع كان

لهما تكاليفهما الاجتماعية الباهظة، على مستوى الإنسان أو البيئة أو المجتمعات التي نشأت فيها أو انتقلت إليها. ولكن، وفي الوقت ذاته، ما كان من الممكن الوصول إلى المنجزات الإنسانية المعاصرة (وليس التقنية وحدها، بل أمور أخرى مثل حقوق الإنسان ونحوها)، بدون تلك التكاليف التاريخية المشار إليها. فالقضية قضية تطور تاريخي، ولا بد في كل تطور من أن يكون هناك ضحايا، بغض النظر عن الحكم الأخلاقي، أو المشاعر الوجدانية من حب وكره ونحو ذلك. فالتاريخ يحكمه التنافس، ودائماً البقاء للأفضل، وليس من العدل أن يتساوى العاملون والقاعدون حقيقة الأمر، مهما كان حبنا للقاعدين، وبغضنا للعاملين.

وتخشى مجتمعات الدول النامية، أو لنقل الدول التي تتلقى العولمة ولا تشارك فيها، من أن تكون هي الضحايا أيضاً، كما كانت أيام الاستعمار، ولكن هذه المرة على مستوى الهوية والخصوصية الثقافية، فهل مثل هذا التخوف صحيح؟

من ناحية، فإن مثل هذا التخوف صحيح، ولكل تطور تاريخي ضحاياه. ثم إن عملية العولمة هي بداية نشوء ثقافة عالمية، بغض النظر عن جذور تلك الثقافة، يفرضها المشاركون في العملية على من لا يشارك، أو ليست لديه القدرة على المشاركة. فقد تكون هذه الجذور الثقافية أوروبية أو أميركية، أو مزيج من هذه وتلك، ولكن القضية لا تكمن في أصل الثقافة الجديدة بقدر ما تكمن في قدرتها على الاختراق والتأثير، بفعل مكوناتها الذاتية، وجاذبيتها الخاصة ابتداءً. مثل هذا الفرض ليس فرضاً مباشراً، أو قسراً ملموساً، كما في الحالة الاستعمارية مثلاً، بقدر ما هو فرض نتيجة عدم قدرة الثقافات القديمة على منافسة الثقافة الجديدة، بغض النظر عن الحكم الأخلاقي أو الموقف الوجداني. فالقضية في هذه الحالة لم تعد قضية اختيار نظري، بقدر ما هي قضية تفضيل عملي بين ما تقدمه هذه الثقافة أو تلك، وبذلك نعود إلى الجينات الأولى للثقافة. وفي هذه الحالة، فعلى الثقافات القديمة إما أن تطور نفسها وتدخل ميدان المنافسة، ومن ثم تشارك في صنع الثقافة الجديدة، أو تنعزل وتحاول الدفاع عن وجودها بهذه الطريقة، وهي طريقة غير مجدية في ظل أسلحة العولمة على أية حال، ويكون الإندثار هو المآل. قد نصم هذه الثقافة العالمية الآخذة في التكون بالاستهلاكية، أو الأمركة، أو غير ذلك من صفات، ولكن ذلك لا يغير من المسألة شيئاً. فالقدرة على الجذب والتأثير هي حجر الرحى هنا، وليس مكونات الثقافة وبنيتها. كما أن كونها في الوقت الراهن

تأخذ شكلاً أميركياً أو أوروبياً ليس هو المهم والجوهري في الموضوع. فأميركا اليوم هي المهيمن على الساحة العالمية، ليس بالضرورة سياسياً أو عسكرياً فقط، وبالتالي فإن ثقافتها لها جاذبية خاصة. ولكن الجاذبية الأميركية اليوم لا تعني انهيار الثقافة العالمية الآخذة في النشوء، بمجرد انحسار الدور الأميركي. فالقضية هنا ليست قضية هيمنة سياسية بحتة، بقدر ما هي قضية تطور تاريخي يشق طريقه، بوجود أميركا أو بعدمه. وإذا كان هيغل يرى بأن العقل المطلق يبحث عن الحرية أينما كانت، في سعيه نحو تحقيق ذاته، فإن القول ذاته ينطبق بشكل كبير على الثقافة العالمية في سعيها نحو الهيمنة.

ومن ناحية أخرى، فإن الخوف الهوسي من نتائج العولمة قضية مبالغ فيها. فمهما بلغت العولمة من شمولية ثقافية، فإنها لن تلغي الخصوصيات الثقافية تمام الإلغاء. فكما أنه لم يكن هناك ثقافة أصلية نقية تمام النقاء (خصوصية صرفة)، في أي مجتمع أو جماعة عبر التاريخ، فإنه لن يكون هناك ثقافة عالمية ملغية تمام الإلغاء للخصوصيات المحلية، بل إن العملية سوف تكون على مسارين للتفاعل والتداخل، وذلك بشرط عدم اللجوء إلى آليات الدفاع الإنعزالية، أو التقوقع الثقافي المفرط، الذي يؤدي إلى دمار الثقافة الذاتية، والخصوصية الثقافية جملة وتفصيلاً، من حيث إرادة الحماية، ومثل ذلك مثل أم بالغت في حماية طفلها من أخطار الشارع، فنمى الطفل جسداً، وبقي طفلاً عقلاً، بحيث ينتهي وجوده في أول احتكاك محتوم له مع الشارع. فاليابانيون لم يفقدوا «يابانيتهم» حين ولجوا العصور الحديثة، وإن لم يكن ياباني اليوم هو ذاته ياباني ما قبل الميجي مثلاً، ولكنه ياباني. فالقضية ليست قضية هوية أو ثقافة ذاتية، فهذه من المتغيرات بطبعها، ويجب أن تتغير إذا كان لها أن تبقى، ولكنها قضية التعامل مع ما «يُفترض» أنه هوية أو ثقافة ذاتية صرفة، والتي تمارسها هذه النخبة، أو تلك الايديولوجيا، أو ذلك الحزب، أو هذه الدولة أو تلك الجماعة، وفق آليات انتقاء واصطفاء واختزال، ومن ثم قداسة مفترضة، لأغراض سياسية أو غيرها، ولكنها ليست ثقافية صرفة على أية حال، وهنا يكمن منبع التعصب، والدعوة إلى حتمية صدام الثقافات والحضارات.

والأهم في قضية العولمة هي أنها عملية تاريخية جارية، أي أنها حتم معاش. وبالتالي فالقضية ليست قضية اختيار ايديولوجي أو سياسي في أن نقبلها أو لا نقبلها، بقدر ما هي قضية سؤال حول كيفية التعامل معها واستيعابها. فالرافضون

للعولمة رفضاً مطلقاً، باسم حماية الخصوصية الثقافية والهوية، مصيرهم الإندثار. والتاركون أنفسهم للموج يحملهم كيف شاء وأنّى شاء، مصيرهم الإندثار أيضاً. الحل يكمن في «الوعي» بمعنى العولمة وجوهرها، والاندماج فيها بمثل هذا الوعي، دون الغرق في جدل حول فرعيات سلوكية لا تمس الجوهر. فكثير من النقاشات التي تدور حول قضية العولمة، تتعرض لسلوكيات معينة، دون التركيز على جوهر القضية وفهمه. فأحدهم قلق من تحوُّل الشباب مثلاً عن ارتداء الغترة أو الشماغ، والاستعاضة عنها «بالبيريه»، ونحو ذلك. فليرتدِ الفرد ما شاء، إذا كانت هذه هي القضية أو ما شابهها، إذا كان قادراً على التعامل مع الكمبيوتر. أمّا أن يلتزم بزي معين مثلاً، ولكنه لا يعرف كيف يتعامل مع المعلومة وتقنياتها، فهذا هو الخطر الحقيقي على الخصوصية وثقافة الجماعة.

في هذه الحالة فقط، أي بالتعامل الواعي مع العولمة، يمكن الحفاظ على الذات، دون الغرق في المتغيرات، أو العزلة عنها. ففي مثل هذه الحالة، تكون الذات مشاركة مع ذوات أخرى في بناء الثقافة العالمية المشتركة؛ ومهما كانت مشاركتها ضئيلة، فإنها أفضل من الاندثاء المطلق على أية حال. فالقضية هي أن نكون أو لا نكون. والقضية الأهم هي أن نكون ويكون الآخرون، وليس بالضرورة أن نكون وحدنا على حساب الآخرين. قد يقول أحدهم ساخراً إننا نفتقد القدرة على البقاء مع الآخرين، فكيف على حسابهم. نقطة سليمة، ولكن المشكلة أن العقل السائد بيننا لا يرى إلا أبيضَ أو أسود. نحن أو هم.. وهنا تكمن الأزمة الحقيقية. الأزمة أزمة عقل قبل أن تكون أزمة وضع، وبدون صلاح الأول لا يمكن للثاني أن يستقيم، والاعتراف بالمرض أول خطوات الشفاء... فهل نعترف؟

هل من جديد في الفكر السياسي؟

الفكر السياسي ومتغيرات العصر(*)

يسير الفكر دائماً مع متغيرات الحياة، ويشكلها في الوقت ذاته. بمعنى أنه سبب ونتيجة في الوقت نفسه، فهو لا يأتي من فراغ ولا يذهب إلى فراغ، وذلك في دائرة لولبية بدأت مع الوجود الإنساني على هذه الأرض، ولن تنتهي إلا بنهاية هذا الوجود. لن ندخل هنا في ذلك الجدل الأزلي بين الفلاسفة الكلاسيكيين خاصة، حول أولوية الوجود أهو للفكرة أم للمادة؟ إذ إن ذلك يقودنا حتماً إلى أحجية البيضة والدجاجة. كل ما يمكن قوله في هذا المجال هو أن الفكرة ومحيطها شيئان متلازمان في تفاعل دائم ومستمر. أما أيهما كان في البدء، فتلك مسألة سوفسطائية التكوين، بيزنطية الشكل، لا قيمة عملية لها في حقيقة الأمر.

فمثلاً، كانت الفلسفة الإغريقية عامة، والسياسية خاصة، وبالتحديد في عصرها الذهبي، تعبيراً عن المتغيرات التي كانت تعصف بدولة المدينة (city state)، ذلك الشكل من التنظيم السياسي الذي اعتقد الإغريق في حينه أنه أرقى أشكال التنظيم السياسي وأنسبها جغرافياً وديموغرافياً، سواء كان ديموقراطياً، كما في أثينا، أو أرستقراطياً، كما كان في اسبارطة. لقد كانت الحروب البيلوبونيزية، والاضطرابات السياسية في أثينا خاصة، والاحتكاك مع امبراطوريات وحضارات الشرق، الفارسية وبدرجة أقل المصرية، عبارة عن متغيرات حركت سكون الحياة السياسية والاجتماعية الإغريقية، وأفرزت من المشكلات والإشكالات ما كان لزاماً معه أن يحدث نوعاً من الانقلاب الفكري، أو القطيعة المعرفية (epistemological break) إن شئت، مع قوالب وأشكال وآليات التفكير السائدة. لقد كان

(*) نشرت في مجلة عالم الفكر، العدد الثاني، أكتوبر/ديسمبر ١٩٩٦.

السوفسطائيون هم التعبير الفكري عن مرحلة الاضطراب الإغريقي، وكان سقراط، ومن بعده أفلاطون وأرسطو، هم التعبير عن تلك المتغيرات عن طريق محاولة استيعابها، ومن ثم طرح إطار فكري جديد قادر على تقديم الحل. وليست مسألة غير ذي أهمية أن يكون أرسطو هو أستاذ الإسكندر الأكبر، إمبراطور الشرق والغرب، والاستهلال الأول للحضارة الهيلينية[١].

وبغض النظر عما يقال من أن الفلسفة السياسية الإسلامية كانت مجرد نقل وترجمة للفلسفة السياسية الإغريقية، مثل طروحات آرنست رينان، فإنها كانت تعبيراً عن الواقع السياسي للدولة الكوزموبوليتية (cosmopolitan) الإسلامية من ناحية، وعن المثل السياسية المتوخاة من تلك الدولة من ناحية أخرى. لقد استعار الفلاسفة المسلمون الأدوات التحليلية الإغريقية، والأطر الفلسفية والمنطقية العامة، ولكنهم وظفوا كل ذلك لفهم وتوجيه المحيط الذي يعيشون فيه، وبذلك قد تتشابه مدينة الفارابي الفاضلة مع جمهورية أفلاطون في الإطار العام للتفكير والتحليل، ولكنها تختلف معها في المضمون والشكل ومحل التحليل[٢].

ولا يمكن الحديث عن الفكر السياسي في الإسلام، دون الحديث عن عبد الرحمن بن خلدون، الذي يشكل فعلاً «قطيعة معرفية»، وفق تعبيرات ومفهوم غاستون باشلار، مع أنماط وقوالب التفكير التاريخي والاجتماعي السابقة[٣]. وابن خلدون في هذا المجال، يمكن اعتباره أفضل مثال على أثر المتغيرات في إنتاج فكر يعبر عنها ويحاول توجيهها في الوقت ذاته. فالدولة الكوزموبوليتية الإسلامية، التي عبر عنها الفارابي في عصرها الذهبي، كانت قد تفسخت إلى دول فئوية، وكانت الحضارة العربية الإسلامية في طور الاحتضار[٤]. لم تكن قوالب التفكير السابقة والسائدة آنذاك قادرة على إعطاء تفسير لما يحدث، أو محاولة توجيه ما يحدث، إلا من خلال أنماط تفكير دينية أوغسطينية وحتى أسطورية، فكانت محاولة ابن خلدون انفكاكاً وقطيعة مع تلك الأنماط، بمثل ما كانت طروحات مكيافيلي طلاقاً بائناً مع نمط التفكير السياسي الأوغسطيني خاصة، والقروسطي عامة[٥]. حاول ابن خلدون إعطاء تفسير موضوعي غير مؤسطر، وفق قواعد تحليل وتفكير غير مألوفة، للوضع السياسي والاجتماعي العربي الإسلامي آنذاك من خلال قراءة التاريخ «كما هو»، لا «كما يجب أن يكون»، وفق الأنماط السابقة للتفكير، وهذا بحد ذاته قطيعة معرفية غير مسبوقة. كان ابن خلدون، خلاصة القول، تجسداً فكرياً للمتغيرات التي عصفت بالدولة والحضارة العربية الإسلامية، ومحاولة

للسيطرة على تلك المتغيرات، وذلك بمثل ما كان سقراط وأفلاطون تجسداً لأزمة دولة المدينة الإغريقية ومدنيتها، وبمثل ما كان أرسطو والرواقية (stoicism) إرهاصاً فكرياً لشكل المجتمع والسياسة في القادم من أيام[٦].

وفي الفكر السياسي الغربي الحديث، تبرز أسماء لا يمكن إغفالها، بصفتها تعبيراً فكرياً عن التغيرات السياسية والاجتماعية والمعرفية الجديدة في أوروبا، من حيث الإدراك والتوجيه في الوقت ذاته. أسماء مثل نيكولاي ميكافيلي، وتوماس هوبز، وجان بودان (Jean Bodin) على وجه الخصوص. لقد كانت التغيرات السياسية والاجتماعية والمعرفية، ورياح الحداثة، تعصف بأوروبا خلال فترة القرنين الخامس عشر والسابع عشر. اجتماعياً، كانت أوروبا تنتقل من التنظيم الاقطاعي للمجتمع إلى التنظيم الرأسمالي. سياسياً، كانت الدولة القومية تحل محل الدولة الكوزموبوليتية من ناحية، والتفتت السياسي الاقطاعي من ناحية أخرى، بصفتها الأشكال السياسية السائدة والمأمولة في الوقت ذاته. دينياً، كانت حركة الإصلاح الديني التي أعادت تشكيل العلاقة بين العابد والمعبود بشكل كان له أكبر الأثر في المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية. معرفياً، كانت الحركة الإنسانية، والاكتشافات الجغرافية، والثورات العلمية والفلسفية على يد أفراد مثل فرانسيس بيكون وكيبلر وكوبرنيكس وغاليليو ونيوتن وديكارت وسبينوزا وليبنتز، التي أدت إلى نسف المفهوم القروسطي حول الإنسان وموقعه في هذا الكون، وعلاقته بمحيطه ومجتمعه، وفوق كل ذلك، غيرت مفهوم «الحقيقة» وطريق الوصول إليها. فبعد أن كانت الحقيقة ذات شكل ومضمون استنتاجي، قائم على مسلمات دينية وتقليدية وحتى أسطورية، تحولت إلى شيء تجريبي ليس للمسلمات المطلقة فيه مكان[٧]. وكل ذلك كان مجرد إرهاص تاريخي للحدث الأعظم الذي سيهز أوروبا والعالم في القرن الثامن عشر، ويعيد ترتيب العالم من كل النواحي بما لم يسبق له مثيل، ألا وهو الثورة الصناعية، ثاني الثورات الجذرية في تاريخ الإنسان بعد الثورة الزراعية. فإذا كانت الثورة الزراعية قد قيدت الإنسان بالأرض كمقدمة لصنع الحضارة، فإن الثورة الصناعية قد مكنته من تحويل الأرض والسيطرة على الطبيعة، بعد أن كان خاضعاً لها تمام الخضوع.

كل هذه التطورات والمتغيرات كان لا بد أن يعبر عنها فكرياً، وفق «تصور» محدد، يجمع شتات الصورة المبعثرة من أجل إدراك طبيعة ما يجري، ومن أجل التحكم في ما يجري. وطالما أن موضوعنا هو الفكر السياسي، فيمكن القول إن

مكيافيلي وبودان وهوبز، كانوا فرسان إرساء التصور الفكري للمتغيرات الجارية. فمكيافيلي هو أول من قام بالقطيعة المعرفية، في مجال الفكر السياسي، مع قوالب الفكر السابقة، وكان المنظر الأبرز لمفهوم الدولة القومية (nation state) الآخذة في البزوغ، وواضع أسس السياسة بصفتها علماً موضوعياً يمكن أن يدرس ويطبق، وليست تأملات ميتافيزيقية لا علاقة لها بما يجري في الواقع المعاش(٨). وهوبز كان صاحب أول محاولة لبناء تصور سلوكي قائم على الحركة للعلاقات الاجتماعية والسياسية، بناءً على تصور رياضي كان ديكارت هو الرائد فيه، بالإضافة إلى ترسيخ مفهومي الدولة القومية والسيادة، اللذين يشكلان جوهر الدولة الحديثة. أما جان بودان، فقد كان الرائد في تقديم مفهوم السيادة، بصفته البؤرة التي يدور حولها التنظيم السياسي الجديد وهو الدولة القومية(٩).

وبنهاية هذه التحولات، بدأت تحولات جديدة ناتجة عن الثورة الصناعية وما رافقها من تغيرات اجتماعية وسياسية، وأفرزت هذه التحولات المعبرين عنها في مجال الفكر الاجتماعي والسياسي والأبستمولوجي (المعرفي). ولعل أبرز هؤلاء جورج هيغل وكارل ماركس في القرن التاسع عشر، وماكس فيبر في القرن العشرين، وعمانوئيل كانط في المجال الأبستمولوجي، بصفته المؤطر الفلسفي للعقل الغربي الحديث، أو الحداثة الأوروبية، بصفته امتداداً ونقداً لديكارت، بمثل ما كان ماركس امتداداً ونقداً لهيغل في الوقت ذاته(١٠).

كان هيغل المعبر الفكري عن الدولة القومية في ظل انتصارها النهائي على كافة أشكال التنظيم السياسي، والمجتمع المدني بصفته الرحم الذي أفرز هذه الدولة والمؤسسات الأخرى. أما ماركس، فقد كان المعبر الفكري عن الجانب الآخر للصورة، أي الطبقات الاجتماعية الجديدة التي أفرزتها هذه التحولات، دون أن يكون لها موقع مؤثر في تراتبية التنظيم الاجتماعي والسياسي. وكان ماكس فيبر المراقب لتلك الظواهر التي رافقت هذه التغيرات وتحولاتها، وذلك مثل ظاهرتي البيروقراطية والسلطة بشكل خاص، وكان كانط «المشرع» للعقل الأوروبي الحديث، في وضع مشابه لدور الإمام الشافعي في تكوين العقل العربي الإسلامي(١١).

وبنهاية الحرب العالمية الأولى، خرجت دول جديدة إلى الوجود مع بداية نهاية مرحلة الاستعمار الأوروبي لدول آسيا وأفريقيا. هذه التطورات فرضت على الفكر السياسي قضايا جديدة لا بد له من التعامل معها، والخروج من بوتقة القضايا

الغربية البحتة التي كان يتعامل معها قبل ذلك في إطار قانوني ودستوري بحت. قضايا تتعلق بمؤسسات وسلوكيات وتنظيمات برزت مع خروج الدول الجديدة إلى الاستقلال، وظواهر وقضايا لم تكن مطروقة أو مهتماً بها في أطر التفكير والبحث السابقة، ويبرز في هذا المجال أسماء مثل تشارلز مريام، وهارولد لازويل، بصفتهما من الرواد في طرق مناهج جديدة ثائرة على المناهج التقليدية من فلسفية ودستورية، وإن كانت في الحقيقة مجرد تحديث لطروحات مكيافيلي خاصة(١٢).

وبعد الحرب العالمية الثانية، ومع تطور العلوم الإنسانية الأخرى، وخاصة الاجتماع والنفس والاقتصاد، وانقسام العالم إلى ثلاثة عوالم سياسياً، وعالمين اقتصادياً، برزت إلى الوجود قضايا جديدة مثل قضية التنمية وصراع الأيديولوجيات والعوالم، كان لزاماً على الفكر السياسي التعامل معها مما أدى إلى ظهور مناهج بحث جديدة، ومفاهيم مختلفة، لعل من أبرزها الثورة السلوكية في علم السياسة، ومفهوم النظام السياسي الذي أخذ يحتل المكانة التي كان يحتلها مفهوم الدولة(١٣).

خلاصة القول هي أن الفكر عموماً، والفكر السياسي في موضوعنا، ليس بمعزل عن التطورات والمتغيرات المختلفة، سواء كانت هذه المتغيرات اجتماعية أو اقتصادية أو معرفية أو غير ذلك. فالفكر هو الذي يجعل من الممكن وضع تصورات نموذجية محددة، لحركة الواقع غير المحدودة، ومن ثم القدرة على إدراك ماهية هذه الحركة، وبالتالي إمكانية التحكم بها، أو معرفة اتجاه هذه الحركة على أقل تقدير.

التسعينيات: عقد التحولات الكبرى

في الماضي، كانت التحولات والتغيرات تأخذ وقتاً طويلاً، يصل إلى القرون أحياناً، قبل أن تفرز الفكر المعبر عنها وعن اتجاهها. بل كانت التحولات ذاتها بطيئة في إيقاع حركتها وفي أثرها الاجتماعي والمعرفي. أما اليوم، فالتحولات والتغيرات هي من السرعة والديناميكية بحيث يصعب متابعتها ومن ثم إدراك أثرها في مختلف المجالات، وخاصة في النفس البشرية(١٤). وعقد التسعينيات الذي نعيشه يشهد من التحولات والمتغيرات ما يمكن أن يتجاوز كل ما شهده الإنسان في تاريخه السابق. بإيجاز يمكن القول إن الإنسان يشهد اليوم ثورته الجذرية الثالثة. فبعد الثورة الزراعية والثورة الصناعية، يعيش عالم اليوم الثورة المعلوماتية

وثورة الاتصال، وفي ذلك يقول الفن توفلر في تحليله لنمط السلطة والقوة في المقبل من أيام:

> ثمة ثورة تجتاح عالم ما بعد بيكون الحالي. وما كان بوسع أي عبقري في السابق (لا سن تسو ولا مكيافيلي ولا بيكون نفسه) أن يتخيل ما تشهده هذه الأيام من منحى عميق في تحول السلطة، أي هذه الدرجة المذهلة التي أصبحت بها القوة والثروة تعتمدان على المعرفة حالياً... إن المعرفة نفسها ليست المصدر الوحيد للسلطة فحسب، بل إنها أيضاً أهم مقومات القوة والثروة... وهو يوضح لماذا أخذت المعركة الدائرة من أجل التحكم في المعرفة ووسائل الاتصال تشتد الآن وتحتدم في جميع أنحاء العالم(١٥).

ولو أردنا حصر كل التحولات والمتغيرات التي حدثت منذ بداية هذا العقد، وأثرها على الفكر السياسي ومفاهيمه، لما استطعنا. ولكن هناك ثلاثة متغيرات رئيسة يمكن القول إنه يمكن قراءة آثارها المحتملة على الفكر السياسي بشكل مبدئي. هذه المتغيرات هي ثورة الاتصالات، وسقوط الشمولية السياسية، والتدويل المضطرد للعالم.

ثورة الاتصالات

يبدو أن كل ما عرفه الإنسان سابقاً ومارسه في مجال السياسة هو في طريقه إلى الزوال خلال سنوات معدودة. فالأيديولوجيات الصرفة، بصفتها عنوان السياسة العالمية الأبرز منذ الحرب العالمية الأولى، وخاصة أيام الحرب الباردة منذ الحرب العالمية الثانية، والدولة القومية بصفتها الشكل الأكمل للتنظيم السياسي منذ ولادتها الشرعية في معاهدة ويستفاليا عام ١٦٤٨، التي أنهت فترة الحروب الدينية وكانت بداية الصراعات القومية، وحتى اكتمال نضوجها مع الثورة الفرنسية الكبرى عام ١٧٨٩ وحركات الوحدة في أوروبا، ومبدأ السيادة (sovereignty) بصفته جوهر الدولة المستقلة، والسلطة التي يفترض ألا تعلوها سلطة. كل هذه المفاهيم والممارسات يبدو أنها سوف تصبح جزءاً من التاريخ عندما تكتمل ثورة الاتصالات والمعلومات التي نحن شهود عليها في هذه البرهة من الزمان، وما تفرزه من تغيرات اقتصادية وسياسية بالغة الجذرية في التأثير. «ماذا تعني هذه

التطورات المتخطية للقوميات بالنسبة لمستقبل الدولة القومية»، يتساءل بول كينيدي، «سوف ينزعج معظم الناس إلى حد كبير إذا ما واجهتهم تلك الفكرة التي تقول إن الدولة القومية في طريقها لأن تغدو شيئاً من مخلفات الماضي...»(١٦).

فالحدود، التي هي إطار ووعاء الدولة وسيادتها، تبدو عاجزة، أو هي عاجزة فعلاً عن الوقوف في وجه الفاكس والأنترنت وأطباق البث والالتقاط، ناهيك عن تلك الشركات والمؤسسات التي كانت تسمى «الشركات المتعددة القومية»، فإذا هي اليوم شركات عالمية بكل معنى الكلمة لا وطن لها ولا مركز مكاني معين، فقد قضت ثورة الاتصالات على أهمية المكان، وأصبح كل مكان هو المكان طالما أنه يحقق الغاية من وجود الشركة أو المؤسسة، وغيرها مما لا نعلمه وما تعد به الأيام. والسلطة، سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو غير ذلك، تفقد قدرتها التقليدية السابقة على الإمساك بخيوط الحركة في المجتمع والدولة، مع تعدد مصادر التأثير والمعلومات وسهولة الحصول عليها، سواء كانت هذه المصادر عبارة عن مؤسسات محلية صغيرة تملك المعلومة، أو كانت شركات ومؤسسات عالمية فوق قومية، لا تمتلك المعلومة فقط، ولكنها تصنعها. فالذي أفشل الانقلاب على غورباتشوف عام ١٩٩١ مثلاً، لم يكن بوريس يلتسن ولا مجرد الحركة الشعبية، بقدر ما كان البث الإعلامي المباشر الذي جعل كل العالم مشاركاً في تلك الأحداث الدراماتيكية.

بكل إيجاز وبساطة، لقد انتفت السلطة السياسية في الدولة الواحدة من أن تكون البؤرة، أو النواة التي يدور حولها، ويعتمد عليها ما في الخلية من أجسام متحركة. وأصبح التغير الاجتماعي، وما ينبثق عنه من متناقضات وعوامل شد وجذب، أكثر سرعة وأكثر جذرية في تحولاته، لدرجة أن جيلاً واحداً من البشر قد يعايش عدة أنماط من التحولات الاجتماعية، وما يرافقها من تحولات سياسية، في حين كانت أجيال في الماضي القريب تعايش نمطاً واحداً من التحول لا أكثر. لقد أصبحت التكنولوجيا هي سيدة العصر، وتحولت المعلومة وصناعتها إلى «ليفايثون» هذا الزمان، وليس الدولة كما كان الوضع عليه أيام توماس هوبز، وهي المتحكمة في تغيراته ومتغيراته التي قد لا يكون لها علاقة مباشرة بذات هذه التكنولوجيا والمعلومة وصناعتها.

سقوط الشمولية (التوتالية) السياسية

قد يعتبر البعض سقوط الاتحاد السوفياتي والكتلة الشرقية مجرد حدث تاريخي قد يكون مهماً ولكنه ليس مفترقاً تاريخياً مهماً، كما تفترض هذه الورقة. فالاتحاد السوفياتي كان آخر الامبراطوريات متعددة الأعراق والقوميات في هذا العصر، بعد الانهيار النهائي لمثل هذا النمط من التنظيم السياسي في أعقاب الحرب العالمية الأولى، لصالح الدولة القومية. كانت الحرب العالمية الأولى إعلاناً عن سقوط الامبراطورية العثمانية وامبراطورية النمسا والمجر أي عن النمط الكوزموبوليتي في التنظيم الدولي لصالح التنظيم القومي. ولكن الامبراطورية الروسية تجنبت الانهيار حين تحولت إلى الاتحاد السوفياتي، بأيديولوجيا جديدة وفكر جديد، ولكن بذات البنى والمقومات التي كانت سائدة سابقاً. فلم يكن الاتحاد السوفياتي إلا «صورة» حديثة لكيان قديم، قد يتغير الشكل، ولكن اللب واحد. لقد كانت الحرب العالمية الأولى انتصاراً نهائياً لمبدأ القوميات، الذي كان في طور النضج خلال القرنين السابقين، ولكن الأيديولوجيا اللينينية الجديدة في الامبراطورية الروسية المتفسخة، حاولت أن تقفز على هذا المبدأ، وفق نظرية حرق المراحل اللينينية، عندما شكلت امبراطورية روسية جديدة بذات الأطر القديمة.

انتصار المبدأ، أي مبدأ، يعني فيما يعني بداية تجاوز هذا المبدأ. انتصار مبدأ القوميات في أوروبا بعد الحرب الأولى، كان إرهاصاً لعهد ما بعد القومية في أوروبا، وبداية عهد القوميات في العالم الثالث، أو المستعمرات القديمة. وكانت التجربتان الفاشية والنازية في إيطاليا وألمانيا، إعلان تاريخي عن أن مبدأ القومية قد وصل إلى أقصى ما يمكن أن يصل إليه في القارة العجوز، وليس بعد ذلك إلا النهاية. فالقومية ظاهرة سياسية واجتماعية، تظهر وتختفي وفقاً لمتغيرات تاريخية معينة، وليست جزءاً من الطبيعة البشرية.

مشكلة الاتحاد السوفياتي، بصفته الابن الشرعي للامبراطورية الروسية، أنه حاول أن يتجاوز المسألة القومية، على الأسس ذاتها التي كانت سائدة في الامبراطورية السابقة، في الوقت الذي كانت القومية هي «روح العصر»، وبالتالي لم تستطع شعوب الاتحاد أن تمارس حقها التاريخي في هذا المضمار، بينما كانت شعوب القارة الأوروبية تكاد أن تصل إلى نهاية المطاف في التجربة القومية، وشعوب العالم الثالث تمارس هذه التجربة من خلال حركات التحرر الوطني والأنظمة القومية في آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية. وعندما جاءت «بريسترويكا»

غورباتشوف و«الغلاسنوست»، كانت فرصة تاريخية لشعوب أوروبا الشرقية لممارسة ما كانت أوروبا الغربية قد تجاوزته، أو على وشك تجاوزه، ونقصد بذلك القومية والديموقراطية السياسية والعنف المرافق لأي تحول، وذاك يفسر جزئياً حالات الصراع العرقي والقومي التي نشهدها حالياً في يوغسلافيا السابقة، وروسيا الاتحادية التي من غير المستبعد أن تواجه نفس مصير الاتحاد السوفياتي السابق، إذا أصرت القيادة الروسية على تجاهل مبدأ القوميات بالنسبة لشعوب الاتحاد.

بالإضافة إلى كون سقوط الاتحاد السوفياتي انهياراً لكل أنماط التنظيم السياسي السابقة على الحرب الأولى، أو البقايا العالقة لذلك التنظيم، فإنه أيضاً إعلان عن سقوط تلك الأنماط من الفكر والسلوك السياسي التي أفرزتها الحرب، وخاصة ما بعد الحرب الثانية حين كانت الحرب الباردة والصراع الأيديولوجي العالمي هو سيد الموقف والمتحكم إلى حد كبير في سياسات الدول. فهو إعلان عن نهاية الأيديولوجيا الشمولية، بصفتها نظاماً مغلقاً من الأفكار القطعية المطلقة، على مستوى العالم كله، بعد أن أعلن «دانيال بيل» نهاية الحقبة الأيديولوجية في الغرب عام ١٩٦٠[١٧]. وهو إعلان عن نهاية الدولة الشمولية ومفهومها، الدولة التي تجسد كل شيء وترعى كل شيء، بدءاً من الفكرة وانتهاء بالسلوك الفردي البسيط.

حرب الخليج وتدويل العالم

لا نبالغ حين نقول إن حرب الخليج الثانية (حرب تحرير الكويت)، لم تكن مجرد تحالف دولي لتحرير الكويت فقط، بقدر ما كانت تغيراً جذرياً، أو مقدمة لتغير جذري، في التنظيم الدولي وسلطة الجماعة الدولية، بالإضافة إلى ما بينته من تغير في نمط الحرب ذاتها.

فمن ناحية التنظيم الدولي، نستطيع أن نقسم القرن العشرين إلى ثلاث مراحل بارزة في هذا المجال: فترة ما بين الحربين، ما بعد الحرب الثانية، وفترة ما بعد حرب الخليج وسقوط الاتحاد السوفياتي. تميزت الفترة الأولى بمحاولة الجماعة الدولية لجم الحرية المطلقة للدولة في ممارسة السياسة الخارجية تحديداً، والمنبثقة عن مبدأ السيادة والتي هي تعريفاً الحرية المطلقة للدولة في نهج ما تراه مناسباً لها من سياسات، مع ما يتضمنه ذلك من مبدأ المساواة القانونية بين الدول. وكانت نتيجة هذه المحاولة إنشاء هيئة دولية تعبر عن الجماعة الدولية، الجماعة الأوروبية بصفة

خاصة، هي «عصبة الأمم»، ويكون هدفها العام هو السلم والاستقرار العالمي. وقد كان هذا الهدف يحقق في السابق عن طريق طبيعة النظام الدولي السائد الذي يكتسب توازنه من تفاهم الكبار فيه، أو متخذي القرار. فمنذ هزيمة نابليون، ونهاية المد «الثوري» الفرنسي بعودة آل بوربون إلى الحكم في فرنسا، وانعقاد مؤتمر فيينا عام ١٨١٥ للكبار في أوروبا، بزعامة رجل الدولة النمساوي ميترنيخ، كانت الدول الأوروبية تحل مشاكلها عن طريق ما سمي في وقته بالكونسرتو الأوروبي (The concert of europe) المنبثق عن مؤتمر فيينا، والذي كان عبارة عن تحالف للدول ذاتها التي هزمت نابليون (النمسا، بروسيا، روسيا، بريطانيا)، وضمت إليه فرنسا لاحقاً[١٨]. وكان نظام توازن القوى هذا، كما عرف بذلك لاحقاً، يقوم على تحالف هذه الدول ضد أي دولة تهدد الاستقرار والسلم، وتحالف البقية على إحداها إذا كانت هي نفسها مهدداً لاستقرار النظام. إلا أن هذا النظام كان هشاً، في ظل الزخم المتصاعد للفكرة القومية، وانهار مع قيام الحرب الأولى، عندما تحالفت ألمانيا مع امبراطورية النمسا والمجر، ضد روسيا وفرنسا وبريطانيا بعد أحداث البلقان، حين ضمت النمسا البوسنة والهرسك إلى الأمبراطورية، وأثار ذلك المشاعر القومية الصربية التي تجسدت في اغتيال الأرشيدوق فرانسيس فرديناند، ولي عهد امبراطورية النمسا والمجر، في سراييفو في الثامن والعشرين من حزيران/ يونيو ١٩١٤[١٩].

ولكن عصبة الأمم، رغم أنها خطوة متقدمة مقارنة بالترتيبات الدولية السابقة من حيث مأسسة الجهود الدولية المشتركة، كانت أيضاً هشة في بنيتها. فقد استثنت من عضويتها المهزومين في الحرب، وكانت خاضعة لإرادة فرنسا وبريطانيا بصفة خاصة، بعد تردد الولايات المتحدة في قبول أي مسؤوليات دولية في ظل مبدأ مونرو ونهج العزلة الذي كان لا يزال مسيطراً على السياسة الخارجية الأميركية إلى حد بعيد. وكانت تلك الشروط القاسية التي فرضت على ألمانيا، وخاصة المالية، البذرة التي أفرزت الحرب التالية. كانت فترة ما بين الحربين، بصورة عامة، فترة من الفراغ السياسي الأوروبي: فقد انهار نظام توازن القوى، ولم ينبثق نظام جديد فعال، فكان الوضع نوعاً من التنافس الدولي (الأوروبي) على احتلال مواقع جديدة، في ظل الزخم القومي المتطرف الذي أفرزته الحرب ونتائجها، وكان لا بد من انتهاء مثل ذلك الوضع المشوش، فكانت الحرب الأوروبية (العالمية) الثانية.

بانتهاء الحرب الثانية، كانت القارة العجوز قد انهارت فعلاً، وبرز إلى

الساحة لاعبان رئيسيان: الولايات المتحدة الأميركية بكل فتوتها واقتصادها المزدهر، واتحاد جمهوريات السوفييت الاشتراكية، بكل الحماس الذي صنعته الأيديولوجيا الشيوعية المنتصرة والمتوسعة. لم يكن الوضع في حالة مد وجزر في أعقاب تلك الحرب، فقد كان هناك اعتراف بالواقع الذي أفرزته الحرب، واقع تراجع القارة العجوز ودولها، وهيمنة الولايات والاتحاد، مما أوجد فعلياً نظاماً دولياً جديداً هو الثنائية القطبية، الذي تجسد مؤسسياً وقانونياً في هيئة دولية جديدة هي الأمم المتحدة، وبذلك تبدأ المرحلة الثانية.

وبالرغم من مثالب وسلبيات هذه الهيئة الجديدة، من حيث عدم القدرة الكاملة على تجسيد سلطة ملزمة للجماعة الدولية، فإنها كانت خطوة أكثر تقدماً مقارنة بعصبة الأمم. فمن ناحية، كانت هذه المنظمة الجديدة أكثر «عالمية» من عصبة الأمم التي كانت قاصرة إلى حد بعيد على أوروبا، وبالتالي أصبح مفهوم «الدولية» أكثر تعبيراً عن الواقع مما كان عليه في السابق. ومن ناحية أخرى، كان للهيئة دور مؤثر في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في الدول الأعضاء، من خلال منظماتها المتخصصة المنبثقة عنها. ولكن رغم ذلك يبقى عدم قدرة المنظمة على فرض القانون الدولي العام، الذي هو التعبير المجرد عن الإرادة الدولية. بمعنى، أن المنظمة تفتقد القدرة على الإلزام، التي هي لب السلطة السياسية، وذلك نتيجة تصارع القوى داخلها، وعدم امتلاك قوات فعالة، وموارد مالية منتظمة، وبالتالي انعدام استقلالية القرار ومن ثم الزاميته.

عندما غزا صدام حسين الكويت في الثاني من آب/أغسطس ١٩٩٠، كان يبدو أن حساباته السياسية قائمة جزئياً على قواعد النظام الدولي الذي كان في طور الاحتضار. فمتخذ القرار العراقي آنذاك، كان يعلم عجز الأمم المتحدة عن القيام بأي دور إيجابي ضده في هذا المجال، في ظل الصراع بين القوتين العظميين والمراهنة على الموقف السوفياتي، والخبرات السابقة مع قرارات الأمم المتحدة التي لا تتجاوز الشجب والإدانة دون الفعل، بالإضافة بالطبع إلى المراهنة على عقدة فيتنام بالنسبة للولايات المتحدة، وتلك القراءة الذاتية لصدام في مقابلته مع السفيرة غلاسبي من عدم رغبة الولايات المتحدة في التدخل في الصراعات بين العرب[٢٠].

بطبيعة الحال ليس موضوعنا هنا هو حرب الخليج بذاتها بقدر ما هو الحديث عنها بصفتها نقطة تحول (turning point) في النظام الدولي. لم يكن متخذ القرار

العراقي قد أخذ في اعتباره بجدية، الأحداث في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي بعد إصلاحات غورباتشوف، التي فرضتها عليه الأوضاع الاقتصادية المنهارة من جراء سباق التسلح، وبرنامج «حرب النجوم» الأميركي، الذي كان المسمار الأخير في نعش الاتحاد السوفياتي. كان من الواضح أن الحرب الباردة قد انتهت لصالح المعسكر الغربي، وأن الولايات المتحدة قد خرجت من هذه الحرب سيدة للعالم، وأن نظاماً دولياً جديداً (هو الثالث في القرن العشرين) في طور التكوين. وكان لزاماً على الولايات المتحدة أن تعلن قيام هذا النظام من خلال عمل فعلي، فكانت حرب الخليج.

في مثل هذا النظام الدولي الجديد الآخذ في التشكل، بدأت هيئة الأمم تأخذ دوراً أكثر إيجابية في فرض النظام والاستقرار عن طريق التدخل المباشر أكثر من ذي قبل. نعم، قد تكون الهيئة الآن معبرة أكثر من ذي قبل عن مصالح دولة عظمى واحدة، وليست إرادة ومصالح الجماعة الدولية. ولكن أليست هذه هي السياسة؟ ألم يكن الكبار دائماً هم من يشكل الإرادة الدولية، ويضعون الأطر العامة للنظام الدولي؟ نحن لا نناقش كل ذلك هنا، فتلك مسألة أخرى، ولكن المهم في الموضوع هو في الدور المتعاظم للهيئة الدولية، وما سيفرزه ذلك من «مفاهيم» سياسية جديدة حول الجماعة الدولية وقضية السيادات القومية الخاصة، بغض النظر عمن هو السيد الفعلي في تلك الهيئة، فتلك مسألة قد تكون ذات أهمية سياسية قصيرة المدى، ولكن الحديث هنا عن المدى الطويل. فالمفكرون الأوروبيون الأوائل، عندما كانوا يكتبون عن الإنسان وقضاياه وحقوقه مثلاً، كان الإنسان الأوروبي فقط هو الذي يحتل أذهانهم، أما الآخرون فقد يكونون همجاً أو برابرة أو غير ذلك. ولكن المفهوم الذي كان خاصاً بجماعة معينة، اتسع مع الوقت وتدخل متغيرات تاريخية عديدة، ليشمل الجميع، وأصبح مفهوم الإنسان أكثر تجريداً رغم أن بدايته كانت في غاية الخصوصية، وهذا بالضبط المراد قوله حين الحديث عن الأمم المتحدة حالياً، لا بصفتها مجرد هيئة، ولكن بصفتها مؤسسة سياسية تجسد إرادة الجماعة الدولية وتتجاوز السيادات القومية، بالنظر إليها من خلال المفهوم وإمكانياته، لا من خلال الممارسة الآنية.

ومن ناحية أخرى، كانت حرب الخليج إعلاناً عن النمط الجديد من الحروب العسكرية. فإذا كانت الدبابة البريطانية هي مفاجأة الحرب العالمية الأولى وبطلها، والطائرة الألمانية مفاجأة الحرب العالمية الثانية وبطلها، فإن الكمبيوتر وتكنولوجيا

«حرب النجوم» الأميركية كانت مفاجأة حرب الخليج وبطلها. «إن العرض المدهش»، يقول أحد المؤرخين، «للطائرات والصواريخ والدقة العلمية لحرب لم تعد بحاجة لبطل بل لعامل ميكانيكي (أوبراتور) فقط، ويمكنها من خلال استخدام الأسلحة والصور، تحقيق وفر كبير في عدد الضحايا، كل ذلك أبرز تفوق التكنولوجيات الأميركية التي تحدت وهزمت الأسلحة المنافسة وغطت على أسلحة الحلفاء التي بدت فجأة بالية وقديمة العهد، بالمقارنة مع الطائرات الخفية واللايزر»[٢١].

وترافق هذا النمط التكنولوجي الجديد في الحرب، مع ثورة الاتصالات المتسارعة، التي سمحت، لأول مرة في تاريخ البشرية، للفرد العادي أن «يتفرج» على المعارك والأهداف المصابة، وكأنه يشاهد فيلماً سينمائياً من الخيال العلمي. مثل هذا التطور في وسائل الاتصالات لا يقتصر على مجرد نقل الصورة والخبر إلى غرفة نوم الفرد العادي، ولكنه يجعل هذا الفرد مشاركاً مباشرة في القضية أو الخبر المطروح من حيث تشكل وجهة النظر ومن ثم السلوك. مثل هذا التطور سوف يؤدي إلى انقلاب جذري في مفاهيم سياسية عديدة، لعل من أبرزها مفهوم الرأي العام وكيفية تشكله، سواء على النطاق المحلي أو الوطني، أو على النطاق العالمي، ومن ثم بداية تلاشي الفروق في الرأي العام بين المستوى المحلي والعالمي، وبداية تكون رأي عام شامل على مستوى كل العالم، لا يعترف بالحدود أو السيادات. ولذلك يمكن القول بكل ثقة إن من يمتلك المعلومة وتقنيتها وكيفية تشكيلها، سوف يكون سيد (sovereign) القرن المقبل، وهذا أبرز عامل من عوامل القوة الوطنية والسيادة العالمية الذي لم يكن بمثل هذه المحورية قبل عقد من الزمان ليس أكثر.

ظواهر مستقبلية محتملة

يمكن القول إن هناك ثلاث ظواهر سياسية واجتماعية رئيسة محتملة، ذات أثر على تشكل الفكر السياسي في القرن القادم، لتحولات التسعينيات (ثورة الاتصالات، سقوط المعسكر الشرقي، وحرب الخليج)، منظوراً إليها في إطار واحد، وفي نسق واحد من التفاعل والتداخل. هذه الظواهر هي: النستولوجيا والعنف المرافق، حوار الثقافات وتشكل ثقافة عالمية واحدة، حرب المعلومات

وتحولات الاقتصاد. وهي ظواهر ملاحظة في الوقت الراهن، ولكن الظاهر أنها سوف تزداد حدة في القرن المقبل.

أولاً: النستولوجيا والعنف

النستولوجيا (nostalgia) هي عبارة عن توق غير سوي للماضي، أو إلى استعادة وضع يتعذر استرداده، وهو وضع ناتج إلى حد كبير عن عدم قدرة الذات على التكيف مع المستجدات والمتغيرات، خاصة إذا كانت متسارعة وعظيمة الأثر، وعدم القدرة على الاندماج الاجتماعي بالتالي، ومن ثم خيبة الأمل من تحقق التوقعات. إنها نوع من أنواع اغتراب الذات إلى حد كبير. يقول الشاعر نزار قباني في مقالة له بعنوان «القصيدة السياسية وزيرة للدفاع»:

في هذا الزمن العربي الذي وصلنا فيه إلى حافة الإغماء القومي...

في هذا الزمن المتجمد الذي تتراوح حرارته بين خمسين درجة تحت الصفر، وخمسمئة درجة تحت الصفر... بتوقيت أوسلو...

وتحولت وزارات دفاعه إلى أندية ديسكو...

وبياناته الثورية... إلى مونولجات...

واستعراضاته العسكرية... إلى عروض للأزياء...

تحاول القصيدة السياسية العربية أن تنقذ غشاء العذرية العربية من الاختراق،

وأن تملأ الفراغ القومي الرهيب الذي يحاصرنا، وتكون بديلاً لمراكز القوى السياسية والعسكرية التي استقالت من المعركة... وانسحبت من جبهة المواجهة...

في هذا الزمن الذي خلع فيه الثوار بذلاتهم الكاكية، ولحسوا إمضاءاتهم الأولى...

ومواثيقهم الأولى... وغيروا جلودهم الأولى...

....

القصيدة السياسية في هذه المرحلة، هي جيش شعبي مهمته قرع الطبول، وإشعال الفوانيس في حارات الوطن العربي من طنجة إلى حضرموت. . .

وظيفتها أن تلغي كل نشرات الأخبار التلفزيونية المنقولة عن الواشنطن بوست،

وجيروزاليم بوست، ومعاريف. . . واستبدالها بقصيدة لعمرو ابن كلثوم، أو طرفة بن العبد، أو عنترة بن شداد. . . فهي برغم قدمها واختلاف خطابها اللغوي والثقافي، تظل مسكونة بالهاجس القومي والقبلي، وتساوي كل هذه النفايات الشعرية الحديثة. . . التي تتكوم على أبوابنا منذ سنوات، دون أن تفكر دائرة التنظيفات في البلدية بإرسال سياراتها لجمعها ورميها في مكان آخر. . .(٢٢)

لم يكن إيراد النص السابق بغرض تذوق جماليات اللغة، بقدر ما هو تمثيل لمفهوم النستولوجيا الوارد آنفاً، من خلال نص نستولوجي مباشر. فنزار قباني هنا يرفض كل المتغيرات السياسية والاجتماعية، ويحن إلى زمن مضى لم يعد موجوداً، وليس بالإمكان عودته، وقد لا يكون موجوداً بشكله المثالي إلا في ذهن الشاعر، أو النستولوجي عموماً، وهذا هو الأهم، بغض النظر عن تقويمنا لذاك الزمن، ومشاعر الحب أو البغض نحوه. ولذلك، يلجأ الشاعر هنا إلى الاحتماء بشرنقة يحوكها حول نفسه، عازلاً هذه النفس عن محيطها، ناقداً كل ما لا يروق له في هذا المحيط باسم الماضي السعيد أو الجليل، الذي ليس بالضرورة كذلك حين يحلل موضوعياً، وهذا هو الاغتراب بعينه. فالمتغيرات لن تتوقف عن الحدوث لمجرد رفضها واعتزالها، والماضي المعشوق برومانسية لن يعود، ويكون الخاسر في كل ذلك هو النستولوجي ولا أحد سواه.

والقضية تهون لو كان النستولوجي شاعراً هنا أو هناك، فرداً في الشرق وآخر في الغرب، ومثل هؤلاء يوجدون في كل وقت وحين. ولكنها تتحول إلى إشكالية عندما يكون هذا النستولوجي جماعة بأكملها، وتصبح إشكالية أكبر كلما اتسع نطاق هذه الجماعة. في نص لأوليفيه روا حول الإسلام السياسي المعاصر، أو الإسلاموية (islamism)، يقول:

> لقد تم التحديث، ولكن خارج أي إطار مفاهيمي: تم التحديث عبر الهجرة من الأرياف وعبر الهجرة إلى الخارج وعبر الاستهلاك وتغير السلوكات العائلية... وكذلك عبر السينما والموسيقى والملبس وأقنية التلفزة اللاقطة، أي عبر عالمية الثقافة... والاحتجاج ضد الغربنة، الذي يتسع ليشمل الاحتجاج ضد الدول القائمة، هو من طبيعة الخطاب البيئي أو الخطاب المعادي للمهاجرين في الغرب: أي أنه الخطاب الذي يصاغ بعد فوات الأوان. إذ كما أن فرنسا لن تستعيد مجتمعها ما قبل الصناعي، وكما أن المهاجرين إليها باقون فيها، كذلك فإن المدن المسلمة لن تستعيد انسجام البازار وطوائف الحرف. فهذا العالم هو عالم الهجين وعالم الحنين النوستالجي. لكن حلم الماضي لا يطرأ إلا بعد الفوات، وحلمنا يشتمل بالذات على كل ما نريد إنكاره. فالتقليد الذي يحلم به من يحنون إلى الماضي، هو، شأن التقليد الذي تدينه الحداثة، تقليد لم يوجد قط[٢٣].

بصفة عامة، فإن النزعات النستولوجية تجدها في أي خطاب، وكل خطاب يستند إلى «مفهوم الرجوع، العودة، الانبعاث، النهوض بشيء مكتمل أو شبه مكتمل ولو كان متنكساً، والالتفات إلى ما كان، وإعادته إلى المقدمة حيث يجب أن يكون»[٢٤]. والحقيقة أن النزعة النستولوجية لا تهمنا كثيراً في هذا المجال، بقدر ما أن المهم هو علاقتها بوتيرة المتغيرات المعاصرة، واحتمال تحولها إلى خطاب عنف، وسلوك عنف.

النستولوجيا، منظوراً إليها سياسياً، عبارة عن عدم القدرة على التكيف مع المتغيرات واستيعابها من ناحية، ورفض لهذه المتغيرات من ناحية أخرى، مع القناعة أن مثل هذا الرفض لن يؤدي إلى نتيجة إيجابية من حيث تحقق التوقعات، وهنا قد يدخل العنف في الموضوع. ذلك لا يعني إطلاقاً أن العنف نتيجة ضرورية لحلم الماضي الجميل، ولكنه نمط من أنماط السلوك الممكنة أو المحتملة، اعتماداً على المتغيرات المحيطة. ففي بدايات الثورة الصناعية في القرن الثامن عشر، عبر العمال الذين شردتهم الآلة من أعمالهم وقضت على حرفهم عن غضبهم بالتوجه إلى تلك الآلات ومحاولة تدميرها. مثل أولئك العمال تعبير تاريخي عن حالة

نستولوجيا تحولت إلى سلوك عنيف. فهم يحنون إلى الماضي «الجميل»، خائفون من الحاضر والمستقبل، غير قادرين على التكيف مع المتغيرات الجديدة، ولا يملكون حلاً في ظل الهيمنة المتفاقمة للآلة، وبالتالي فليس هناك إلا سلوك يائس أخير هو محاولة تحطيم الآلة ذاتها.

وقياساً على السلوك التاريخي لأولئك العمال، يمكن أن يفسر، وإلى حد بعيد، سلوك الأفراد والحركات المعادية للأجانب والمهاجرين في أوروبا وأميركا، والحركات الدينية السياسية المتطرفة، في الغرب والشرق على السواء[٢٥]. إن ما يجمع كل هؤلاء، رغم اختلاف الأيديولوجيا ومضمون الخطاب، هو النزعة النستولوجية عندما تتحول إلى عنف يائس، أو الإمكانية الكبيرة لذلك. وفي ذلك يلاحظ أحد دارسي الظاهرة الإسلاموية:

> وبإمكاننا أن نجد تماثلاً ما بين الألوية الحمراء الإيطالية وبين الانتلجنسيا المسلمة المتطرفة: فعناصرها من المثقفين «ذوي الأفق الضيق» لم يحققوا لأنفسهم اندماجاً اجتماعياً يتناسب وتوقعاتهم فانغمسوا في العنف السياسي على قاعدة علم ماركسي (مقابل العلم الإسلامي لدى الطرف الآخر). . . ويتواصل التوازن بين الإسلاموية والحركات العالمثالثية إلى حد مرحلة التفكك ولجوء قطاعاتها الأكثر تطرفاً إلى الإرهاب. فالإرهاب، وهو وليد السبعينيات، ليس ابتكاراً إسلامياً. إلا أننا فقدنا المرجعية المشتركة أي الترجمة الماركسية العالمثالثية المعتمدة، التي كانت تتيح للبعض أن يتفهم أعمال عصبة بادر - ماينهوف أو الألوية الحمراء، لا بل خاطفي الطائرات من الفلسطينيين، ولكن لا تتيح فهم محتجزي الرهائن من عناصر حزب الله[٢٦].

وإذا كانت مثل هذه الظواهر قديمة قدم الإنسان في المجتمع، فإنها تزداد وتيرة في ظل المتغيرات المتحدث عنها، وخاصة بين الجماعات، وفي تلك الدول الأقل قدرة على التكيف والتأقلم مع نمط تغيرات العصر نتيجة عوامل تاريخية ذاتية، أكثر من كونها عوامل اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية معاشة، وذلك مثل العالم الإسلامي عامة، والعربي خاصة[٢٧]. فمتغيرات التسعينيات (ثورة الاتصالات، سقوط الشمولية السياسية فكراً ومنهجاً، وتدويل العالم)، سوف

تقضي في النهاية على دول، وتعيد ترتيب مجتمعات، وتشكل عقل جديد، بشكل يفوق بمراحل ما فعلته الثورة الصناعية في أوروبا. ومع كل هذا التحول السريع في عالم اليوم، لا بد أن تكون ظواهر مثل الاغتراب، والنستولوجيا، والعنف من الأمور المرافقة حتى تستطيع كل المجتمعات استيعاب ما يجري والتأقلم معه، وفق عقل جديد. وإلى أن يتم ذلك، فإنه محكوم علينا أن نتعايش مع هذه الظواهر كجزء من عملية التأقلم والتكيف ذاتها.

ثانياً: حوار الثقافات وتشكل ثقافة عالمية

بدون الدخول في لجة التعريفات الأكاديمية، يمكن القول إن الثقافة (culture) هي مجمل العقائد التي تؤمن بها جماعة ما، وتمنح المعنى للأشياء في محيطها، وما ينبثق عن ذلك من سلوك وعلاقات. فالثقافة هي فلسفة الجماعة ونظرتها إلى الوجود من حولها، والعلاقات القائمة على مثل هذه الفلسفة. وبهذا المعنى، فإنها، أي الثقافة، تجعل من الحضارات أو المدنيات (civilizations) أشكالاً مختلفة، رغم أن جوهرها واحد. فإذا كانت «المؤسسة» واحدة في بنية كل حضارة، فإن أسلوب عملها وغايتها يتحددان وفقاً للثقافة السائدة. فمؤسسة الزواج وارتباط الذكر بالأنثى، أو المدرسة أو المعبد مثلاً، موجودة في كل حضارة، قديمة وحديثة، ولكن كيف يتم الزواج وما هي طقوسه، وماذا يدرس في المدرسة وما هي الغاية، ومن يعبد في المعبد وكيف يتم ذلك، إنما يتحدد وفقاً لثقافة الجماعة. ورغم أن الثقافة عنصر من عناصر الحضارة أو المدنية، إلا أن هذا العنصر بالذات هو الذي يمنح شكلاً حضارياً معيناً هذا الشكل، وذاك الأسلوب الذي يفرقه عن بقية الأشكال.

وفي كل شكل للحضارة ابتكره الإنسان، هناك دائماً فكرة محورية يدور حولها ذلك الشكل، وتحدد الناتج الرئيس لتلك الحضارة، أو الشكل الحضاري. هذه الفكرة هي لب الثقافة أو نواتها المحددة لفلسفة الجماعة حول نفسها والآخرين والطبيعة من حولها، ومن ثم نمط حركتها وعلاقاتها. فالفكرة المحورية في الحضارة المصرية الفرعونية هي «الخلود»، وفي بلاد ما بين النهرين هي «الأسطورة الكونية»، وعند الإغريق هي «العقل المتأمل»، ولدى الرومان «القانون»، وعند المسلمين هي «النص»، وفي الصين والهند هي «الانسجام» مع الطبيعة، وفي الغرب الحديث هي «الفعل». ذلك لا يعني احتكار حضارة معينة لفكرة جوهرية

معينة، بقدر ما يعني محورية تلك الفكرة في الثقافة المؤسسة. فالأساطير شكلت جزءاً هاماً من الثقافة الإغريقية والرومانية وحتى الإسلامية والغربية الحديثة مثلاً، ولكنها لا ترقى إلى المستوى والمحورية التي كانت عليها في حضارات ما بين النهرين، وعلى ذلك يمكن القياس.

معنى ذلك، أن أشكال الحضارة الإنسانية في حالة تداخل وتفاعل دائم، أو حوار تاريخي. فحضارة الإغريق والرومان مثلاً، لم تكن نسيجاً وحدها، بل هي وريثة أشكال حضارية سابقة في مصر وما بين النهرين، وهي إرهاص في الوقت ذاته للأشكال الحضارية اللاحقة[٢٨]. وكل شكل من هذه الأشكال الحضارية كان يمثل في قمته، أقصى ما يمكن أن يصل إليه الإنسان في «عمارة» الأرض، بعبارات ابن خلدون، في تلك المرحلة من الزمان. بمعنى أن كل حضارة جزئية (شكل حضاري) لشعب أو جماعة بشرية معينة، هي تمثيل لحضارة الإنسان بصفة عامة في وقت من الأوقات. وعلى ذلك، فإن حضارة الغرب المعاصر، أو حضارة الإنسان في الغرب بأسلوب أصح، هي تمثيل لحضارة الإنسان بشموله في هذه المرحلة من التاريخ، وفق إطار تحليلي يحاول الابتعاد عن مسلمات الأيديولوجيا، ومنطلقات الاعتقاد الذاتي.

وإذا كانت الأشكال الحضارية الإنسانية متداخلة تاريخياً، فكذلك الثقافات المؤسسة لهذه الأشكال الحضارية. تتداخل الثقافات و«تتحاور» وفق أسلوبين رئيسين غالباً: الغلبة العسكرية، والسريان الحضاري. فبالنسبة للطريقة الأولى، تنتقل ثقافة الغالب أو أجزاء منها، إلى المغلوب. وفي ذلك يقول ابن خلدون:

> إن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده، والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه، إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي إنما هو لكمال الغالب، فإذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقاداً فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به، وذلك هو الاقتداء، أو لما تراه، والله أعلم، من أن غلب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس، وإنما هو بما انتحلته من العوائد والمذاهب تغالط أيضاً بذلك عن الغلب، وهذا راجع للأول[٢٩].

الغلبة العسكرية غالباً ما تنقل مكونات معينة من ثقافة الغالب إلى ثقافة المغلوب إلا فيما ندر، وذلك مثل حالة التتار مع الثقافة الإسلامية، أو قبائل الهون مع الثقافة اللاتينية المتنصرة، إذ استوعبتهم مثل تلك الثقافات استيعاباً كاملاً، رغم أنهم، التتار والهون، هم الغالبون.

غير أن أهم نقطة في هذا المجال، هي أنه حتى الغالب تتسرب إليه أجزاء من ثقافة المغلوب وذلك بشكل غير محسوس في غالب الأحيان، مهما كان هذا الغالب مهيمناً على المغلوب، خاصة إذا كان المغلوب ينتمي إلى حضارة سابقة سادت ثم بادت. مثال ذلك الإغريق المغلوبون والرومان الغالبون، المسلمون الغالبون والبلاد المفتوحة، الصليبيون الغالبون والمسلمون. وبصفة عامة، فإن المؤثرات الثقافية المتنقلة من الغالب إلى المغلوب، لا تعني المسخ الكامل «لهوية» و«ذاتية» المغلوب في المدى الطويل. قد يحدث شيء من المسخ آنياً وعلى المدى القصير، ولكن ثقافة المغلوب تستوعب المؤثرات الثقافية الجديدة، وتمزجها في نسيجها الثقافي والاجتماعي الذاتي، وتصبح جزءاً من الهوية، وذلك على افتراض أن ثقافة المغلوب تملك عناصر الحياة والقدرة على التحول والتأقلم، وليست ثقافة ميتة يحاول نفخ الروح فيها دون جدوى. ولعل أبرز مثال على ذلك وأقربه هو يابان ما بعد الحرب الثانية ومسألة الديموقراطية. فقد فرضت الديموقراطية الغربية فرضاً على اليابان، ولكن الديموقراطية والتعددية السياسية جزءٌ من الثقافة اليابانية المعاصرة، في إطار هوية يابانية واضحة المعالم والوجود.

أما الأسلوب الثاني، سريان أو انتقال منجزات حضارية من بيئة إلى أخرى، فقد لا يكون بوضوح الأسلوب الأول وأثره المباشر، ولكنه أعظم أثراً بشكل غير مباشر. فالمنجز الحضاري المنتقل ليس مجرد كتلة مادية، أو سلعة محايدة، ولكنه تموضع وتجسد لفلسفة معينة (ثقافة ما) قد لا نراها أو نحسها، ولكنها تفرض نفسها في نهاية المطاف. فالتعامل مع منجز حضاري معين، الآلة أو الكمبيوتر مثلاً، إنتاجاً واستهلاكاً، يستوجب استيعاباً للفلسفة التي تقف وراء ذلك المنجز، سواء بشكل واع أو غير واع، إذا كان للمنجز أن يتفاعل مع البيئة الثقافية الجديدة. ومن ناحية أخرى، فإن المنجز الحضاري سوف يخلق ثقافته الخاصة ولو بعد حين، ومدى هذا «الحين» هو الذي يفرق بين المجتمعات والثقافات القادرة على التجانس مع عصرها من عدمه. ولعل ذلك يفسر لنا جزئياً لماذا تنجح بعض

الدول في العصرنة والمنافسة فيها، ويفشل البعض الآخر أو لا يحقق نجاحاً مشهوداً.

فالفلاح الذي يتعامل مع المحراث الآلي تعامله مع «الشادوف» أو ثيران الحرث مثلاً، أو السائق الذي يتعامل مع السيارة تعامله مع الحمار أو الناقة، أو المجتمع الذي يتعامل مع الكمبيوتر على أنه مجرد آلة لتخزين المعلومات، وليس أسلوباً للتفكير و«عقل» مختلف عما اعتاد عليه، أو المثقف ذو الذاتية المفرطة والهوية الحساسة، الذي يريد نقل منجز حضاري معين دون نقل خلفيته الفلسفية حفاظاً على «الأصالة» وما شابهها، كل أولئك فاشلون في مسعاهم، وقد تكون النتائج كارثية، لأنهم لم يصلوا إلى جذور الأشياء. فالحداثة (modernity) ليست مجرد غشاء مادي، بل هي حالة عقلية إما أن تأخذ كلها أو تترك كلها، والتحديث (modernization) عملية متكاملة، وغير ذلك هو المسخ.

وإذا كانت الحضارات والثقافات متداخلة ومتحاورة، تاريخاً وواقعاً، فإنها ليست كذلك منظوراً إليها سياسياً وأيديولوجياً. ففي مقالته الشهيرة، «صدام الحضارات»، يرى صامويل هانتنغتون، أن صراع الحضارات هو خليفة الحرب الباردة، وأن عالم ما بعد سقوط الاتحاد السوفياتي سوف يكون عالماً من المراكز الحضارية (إسلامية، كونفوشيوسية، غربية... الخ) المتصارعة صراع الناب والمخلب، وأن على متخذي القرار في الغرب الانتباه إلى هذه «الحقيقة» في صنع سياستهم الخارجية المقبلة وفقاً لشعار عام هو «الغرب والبقية» (The west and the rest)[٣٠].

وفي كتابه الشهير، «نهاية التاريخ وخاتم البشر»، يرى فرانسيس فوكوياما، أن البشرية قد وصلت إلى نهاية المطاف وخاتمة التاريخ في المسألة السياسية، وذلك بسقوط المعسكر الشرقي، والانتصار النهائي للديموقراطية الليبرالية الغربية على مستوى العالم، إنتصاراً نهائياً لا انحدار بعده[٣١]. فالديموقراطية الليبرالية خالية تقريباً من العيوب الخطيرة، إذ «إنه بينما شابت أشكال الحكم السابقة عيوب خطيرة وانتهاكات للعقل أدت في النهاية إلى سقوطها، فإن الديموقراطية الليبرالية قد يمكن القول بأنها خالية من مثل تلك التناقضات الأساسية الداخلية»[٣٢]. وبذلك، فإنه «لن تكون البشرية عندئذٍ ألف زهرة تتفتح [في إشارة لمقولة ماوتسي تونغ الشهيرة] في صور وأشكال متباينة، وإنما ستكون بمثابة قافلة طويلة من عربات متشابهة»[٣٣].

كلا الكاتبين يصلان في الحقيقة إلى النتيجة نفسها، وإن اختلفت السبل، ألا وهي سيادة الغرب المعاصر. هانتنغتون يصل إلى هذه النتيجة عن طريق الطرح السياسي الاستراتيجي المباشر، وفق سياسة «يجب»، وذلك بتقسيم العالم إلى مراكز حضارية متصارعة، من ضمنها الولايات المتحدة والغرب المشابه، الذي يجب أن يتحالف من أجل ضمان استمرار السيطرة[٣٤]. أما فوكوياما، فيصل إلى النتيجة ذاتها من باب «الضرورة التاريخية»، أو حتى «الحتمية» وفق المفهوم الماركسي المرفوض في طرحه، وذلك حين «يفلسف» تاريخياً انهيار الشمولية في الشرق السوفياتي، ويعلن أن التاريخ قد وصل إلى نهايته، ولا مجال لجديد في فلسفة السياسة وأنظمة الحكم. كل المتغيرات القادمة سوف تكون في إطار سرعة الشعوب أو بطئها في الوصول إلى النموذج النهائي، أما النموذج ذاته فهو ثابت لا تغير جذري سوف يطرأ عليه.

وبتحليل طرح الكاتبين، يجب أن نفرق بين مستويين من التحليل والتنظير في هذا المجال: مستوى التحليل الجزئي (micro)، والتنظير قصير المدى، ومستوى التحليل الكلي (macro)، والتنظير طويل المدى. فعلى مستوى «المايكرو»، وفي المدى القصير، فإن في طرح الكاتبين الكثير من الصحة. فانهيار المعسكر الشرقي، والدور المتصاعد للتنظيم الدولي في ظل هيمنة قطب دولي واحد لا يمتلك القدرة العسكرية فحسب، ولكن ثقافة العصر التكنولوجية القادرة على الوصول إلى المخدع الزوجي ذاته، لا ريب أنه يثير حساسيات قومية وثقافية متعددة، خاصة وأن قضية مثل قضية «الهوية» و«الذاتية»، الشديدة العلاقة بالمسألة الثقافية، من الأمور العزيزة على الأفراد والجماعات. وفي حالة الإحساس بالخطر على هذه الهوية، سواء كان خطراً حقيقياً أو مفترضاً، فإن الرفض الذي قد يتحول إلى عنف هو من الأمور المحتملة. وهذه القضية وثيقة الصلة بالمسألة النستولوجية المتحدث عنها آنفاً من جوانب عديدة. فهناك إحساس بأن الولايات المتحدة خاصة قد أصبحت السيد في هذا العالم، وبالتالي فهي مطلقة اليد في فرض قيمها ومصالحها، وذلك يستوجب ردة فعل ذاتية للحفاظ على الهوية المهددة، وهذا مما يدعم طرح هانتنغتون. كما أن هناك إحساساً أن الثقافة الغربية، والأميركية خاصة، بما تملكه من تكنولوجيا متطورة في وسائل الاتصال، قادرة على «اختراق» الثقافات الوطنية دون حاجة إلى الفرض المباشر، وهذا مما يدعم طرح فوكوياما. وفي هذا المجال، فإن الديموقراطية الليبرالية هي فعلاً اليوم أفضل نظام سياسي

ممكن ابتكره الإنسان في تاريخه. ولكن ذلك لا يعني أنها نهاية المطاف للعقل الإنساني في هذا المجال، أو أنها الأفضل مطلقاً، فالتاريخ «لا يجري على قضبان نحو مستقبل تم تحديده سلفاً»، كما يقول الفن توفلر، وهذا يقودنا إلى المستوى الثاني[٣٥].

على مستوى «الماكرو» والتنظير بعيد المدى، هناك اختزال شديد في طروحات الكاتبين، من أجل الوصول إلى نتائج قطعية محددة في الذهن سلفاً، وفق منطلقات سياسية وأيديولوجية، وذلك ما تعاني منه عموماً محاولات التنظير بعيدة المدى، والتحليل الكلي. ففي القرن التاسع عشر مثلاً، حاول كل من هيغل وتلميذه النقيض ماركس توظيف فلسفتهما أيديولوجياً، من أجل الوصول إلى نتائج يمكن توظيفها سياسياً في خضم الصراع السياسي والاجتماعي المعاش آنذاك. ورغم أن فلسفتي الرجلين لا تعترفان بالنهايات المغلقة معرفياً، إلا أنهما انغمستا في التنظير لنهاية التاريخ تحت ضغط المؤثرات السياسية، فتحولت الفلسفة إلى أيديولوجيا عندما أطرت في نهايات مغلقة. فأعلن هيغل عن نهاية التاريخ بقيام الدولة القومية البروسية، وأعلن ماركس عن قرب نهاية التاريخ المعروف، بقرب انهيار الرأسمالية نتيجة تناقضاتها الداخلية، ثم بزوغ الشيوعية حيث ينتفي التاريخ المعروف، وتنتهي السياسة، ويبدأ التاريخ الحقيقي للإنسان الذي هو نهاية التاريخ[٣٦].

التاريخ الفعلي، وليس مفهوم التاريخ لدى هذا المفكر أو ذاك، أثبت أن القومية، والدولة القومية، لم تكن نهاية المطاف، بل إن متغيرات عصرنا توحي بأننا نعيش مرحلة ما بعد القومية أو إرهاصاتها. فالقومية ظاهرة تاريخية معينة لها أسبابها، وليست فكرة متسامية منفكة من قيود الزمان والمكان. كما أن التاريخ ذاته أثبت أن الرأسمالية لم تنهار بفعل تناقضات بنيوية داخلية، بل إنها تطورت وأصبحت هي ذاتها نهاية التاريخ، وفق طرح فوكوياما ومنظري الاقتصاد الحر.

وعموماً، فإن فلسفات «نهاية التاريخ»، وتنظيرات الصراع الدائم، القائمة على استنتاجات كلية بعيدة المدى، اعتماداً على معلومات جزئية مختزلة، ليست شيئاً جديداً في التاريخ الإنساني. ولعل أبرز هذه الفلسفات هي الفلسفات الدينية والأيديولوجية، منظوراً إليها سياسياً. ولعل أوغسطين في «مدينة الله»، وماركس في «الأيديولوجيا الألمانية»، و«البيان الشيوعي»، يشكلان مثلين بارزين على تلك الفلسفات بنوعيها. ونستطيع أن نعمم هنا «فرضية» قابلة للدحض والإثبات مفادها أن الشعوب والمجتمعات عموماً تميل إلى إنتاج فلسفات نهاية التاريخ في حالتين:

حالة الانهيار وحالة الانتصار. في الحالة الأولى، تكون الفلسفات الدينية هي السائدة، التي تحذر من نهاية العالم أجمع، وليس التاريخ فقط. وفي الحالة الثانية، تسود الفلسفات القومية أو الذاتية التي تبشر بالوصول إلى أقصى ما يمكن الوصول إليه، وبذلك ينتهي التاريخ[٣٧].

كل هذا الحديث عن الحضارة والثقافة، وهانتنغتون وفوكوياما وغيرهم، ما هي علاقته بمتغيرات التسعينيات وأثرها، قد يبرز السؤال؟ المراد قوله هنا هو أنه كان هناك دائماً حوار بين الثقافات والحضارات، سواء بشكل مباشر ومحسوس، أو بشكل غير مرئي. وهناك دائماً حضارة سائدة على مستوى العالم تنتشر ثقافتها بطرق عديدة، أبرزها الطريقتان السالف ذكرهما. هيمنة ثقافة معينة لا يعني الاندثار المطلق للثقافات الأخرى بقدر ما هو استيعاب لها، أو للعناصر الحية فيها، ولا يعني مسخ الهوية الذاتية بقدر ما هو تغيير للمتغير فيها دون القضاء على الثابت فيها[٣٨]. والحضارة المعاصرة وثقافتها التكنولوجية لا تشذ عن هذه القاعدة، اللهم إلا بسرعة الانتشار ووضوح التأثير.

تداخل الثقافات والحضارات لا بد أن يخلق نوعاً من الصراع بين الجماعات المختلفة، مرده إلى حساسية مسألة الهوية، ولكن ذلك لا يعني أبدية مثل هذا الصراع الخاضع لمتغيرات سياسية وليس طبيعة العلاقات التاريخية بين البشر، أو ما يجب أن تكون عليه هذه العلاقات. وما يجب أن تكون عليه هذه العلاقات ليست مسألة مثالية أو «طوباوية» بحتة، بقدر ما هي وصف لما هو مقبل حين نضوج المتغيرات المهيئة لذلك، وفق مقولة هيغل أن كل ما هو معقول واقعي، وكل ما هو واقعي معقول. ولماذا نذهب بعيداً، والقرآن الكريم، الذي هو المحور النصي للثقافة العربية الإسلامية يقول: **﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾** (الحجرات، ١٣)، التعارف هنا هو الحوار ذاته، المحسوس وغير المحسوس.

والصراع الآني تاريخياً، الذي يقوم بين الجماعات الثقافية المختلفة، يكون دائماً متعلقاً بدوافع سياسية وأيديولوجية متغيرة وفق ظروف الزمان والمكان، أما التفاعل والتداخل بين الثقافات والأشكال الحضارية، فهو الذي يتبلور في النهاية، وإن أخذ ذلك وقتاً أطول، أو كان بعيد التحقق في فترة من الفترات. فمثلاً، عندما جاء الاستعمار الغربي وفق نظرة متعالية ترفع شعار «عبء الرجل الأبيض» الحضاري أيديولوجياً، ومصالح الرأسمالية الشابة موضوعياً، أو عندما كانت كل

الغزوات والفتوحات الكبرى في التاريخ عموماً ترفع شعارات تبريرية أيديولوجية مشابهة، تحمل ذات النظرة الثقافية المتعالية، كانت هناك ردات فعل ثقافية آنية من المستعمَرين تدور حول مفاهيم الهوية والذاتية من ناحية، وحول مفاهيم سياسية جديدة **أتى بها الاستعمار** من ناحية أخرى، مثل الوطن وفق المفهوم السياسي، والاستقلال والحقوق الأساسية للإنسان ونحو ذلك مما هو إنتاج حضاري للمستعمِر الذي قد يناقض الاستعمار مفهوماً، ولكنه لا يستطيع إلا أن ينقله معه. فإذا كان الاستعمار قد جاء بالقهر والاستغلال والاحتلال والعنصرية والنظرة المتعالية، فإنه جاء أيضاً بمفاهيم جديدة كان لها دور في تحريك الثقافات المهيمن عليها وتطورها، ولعل فكرة «القومية» مثلاً من الأفكار الأساسية في هذا المجال في حالتنا العربية(٣٩).

بالإضافة إلى ذلك، فإن المستعمر أو الغازي، ودون إرادة منه أغلب الأحيان، يستوعب عناصر من ثقافة المهيمَن عليه، قد تكون طفيفة وغير شعورية، ولكنها في النهاية تساهم في تشكيل ثقافة المهيمن ذاته. وعلى ذلك، فإن العالم لا ريب واصل إلى مرحلة من الاتفاق، تحفظ التعددية، كما تحافظ المجتمعات الوطنية عليها في إطار من القناعات المشتركة، لأن ذلك هو الحل العقلي والواقعي الوحيد الذي يكفل سلامة العالم الذي نشترك في العيش فيه، والإنسان يلجأ دائماً إلى العقل في لحظات الإحساس بالاندثار.

ثالثاً: حرب المعلومات وتحولات الاقتصاد

يبدو أن الجاسوسية السياسية والعسكرية التقليدية، سوف تكون نمطاً قديماً أمام النمط الجديد من التجسس، جاسوسية المعلومات، وجاسوسية الشركات الخاصة، ووفرة المعلومات، فالوظيفة التقليدية للجاسوس تغيرت بحيث أصبح ما عليه الآن هو أن يقوم بشراء «صور وأشرطة بيانات من عدة مصادر ثم دمج هذه البيانات ومعالجتها على الحاسبات الآلية والخروج بمعلومات استدلالية تفوق كثيراً ما يمكن أن يتيحه مصدر واحد»(٤٠). وأصبح هذا الجاسوس ليس قاصراً على أجهزة المخابرات التابعة للدولة، بل قد يكون تابعاً لشركة خاصة أو حتى شبكة إعلامية يقوم بعمله الإخباري دون أن يكون بالضرورة جاسوساً وفق المفهوم القديم للتجسس. وفي ذلك يقول مسؤول سابق في البيت الأبيض: «عند بداية وصولي كنت ضحية لسحر السرية. كنت أحسب أن كل ما يؤشر عليه بلفظ «سري»

سيكون قيماً حقاً. لكن سرعان ما اكتشفت أنني كنت كثيراً ما أقرأ شيئاً سبق أن اطلعت عليه في جريدة الفاينانشال تايمز. إن التغطية التلفزيونية الفورية السريعة ذاتها عادة ما تتفوق على الجواسيس»[٤١]. فالذي يسيطر على المعلومة ويملكها هو بالضرورة سيد القرن المقبل سياسياً واقتصادياً. فالمعلومة وتقنيتها أصبحت الطريق الرئيس لتكوين الثروة، ومن يسيطر على الثروة يسيطر على كل شيء، بما في ذلك السلطة السياسية ذاتها. وهذا هو الأثر المباشر، أما غير المباشر فهو أن من يملك المعلومة وتقنيتها فإنه يشكل العقول وبالتالي السلوك، ومن يتحكم في مثل هذه الأمور، فإنه بالفعل صاحب السلطان الجديد.

فإذا كان ماكس فيبر قد تحدث عن ثلاثة مصادر للشرعية والسلطة المرافقة (التقليد، الكاريزما، والبيروقراطية)، وإذا كان ماركس قد تحدث عن مصدر وحيد للسلطة هو الملكية الخاصة، وإذا كان علماء السياسة والاجتماع المعاصرين قد تحدثوا عن عدة مصادر للشرعية السياسية (القوة، الأيديولوجيا... الخ)، فإن متغيرات السنين الأخيرة للقرن العشرين قد أفرزت مصدراً جديداً سوف تكون له الغلبة في القرن الحادي والعشرين، ألا وهو المعرفة وامتلاك المعلومة. وفي ذلك يقول مراقب لهذه التحولات:

> من هنا، ولأول مرة في تاريخ العالم، أصبح رأس المال وحده عنصراً غير حاسم في العملية الإنتاجية. كما أن العمل الإنساني المرتبط به وبتنميته تغيرت طبيعته إلى عملية ذهنية أكثر منها عضلية. وأصبح النشاط الذهني بمادته وقدراته المعلوماتية هو أساس الإنتاج، في حين أصبح رأس المال الذي كان أساس الإنتاج مجرد عنصر من عناصره ولم تعد له الأولوية الرئيسية، كما كان الأمر في ميكانزم العصر الصناعي... ففي المجتمع المعلوماتي والاقتصاد المعلوماتي تزداد القيمة بازدياد المعرفة لا بازدياد العلم في حد ذاته، بالضرورة[٤٢].

وإذا كان هذا جزءاً مما يحدث في عالم الاقتصاد، فإن عالم السياسة لا يختلف كثيراً من حيث الأثر الثوري لمثل هذه التغيرات. مفاهيم سياسية جديدة سوف تبرز تعبيراً عن هذه المتغيرات، مثل طبيعة السلطة، وعلاقة الدولة بالمجتمع والعالم، ومفهوم الأمن، ومفاهيم جديدة حول حقوق الأفراد والجماعات، مما سيناقش لاحقاً.

وعلى ذلك، فحروب القرن المقبل لن تكون حروباً عسكرية بالمعنى التقليدي والشامل المتعارف عليه، بقدر ما هي حروب معلومات وتقنية إنتاجها وتشكيلها. كما أنها، أي الحروب، لن تكون قاصرة على الدول، التي سيتضاءل دورها السابق، بل ستكون بين مؤسسات اقتصادية عملاقة لا تعرف حدوداً ومراكز، يمكن أن نسميها شركات «عديمة الجنسية» في مقابل الشركات «متعددة الجنسية» الذي كان سائداً قبل الثورة المعلوماتية المعاصرة. إذ إن تقنية المعلومات والاتصالات سوف تجعل من كل مكان مركزاً. فالاتحاد السوفياتي السابق لم يسقط في مواجهة عسكرية مباشرة، ولكنه كان عاجزاً عن مجاراة الولايات المتحدة في حرب تقنية المعرفة والمعلومة والاتصالات الحديثة، وتمويل كل ذلك وفق أسس وأساليب الأعمال الحديثة. وكانت حرب الخليج الثانية حرب تقنية ومعلومات في المقام الأول، بين طرف يملك كل ذلك، وطرف يقاتل وفق أساليب الحرب العالمية الثانية.

تحولات المفاهيم

مع بداية الحداثة الأوروبية، وتلك الانقلابات التي رافقتها في الفكر والمجتمع، ظهرت مفاهيم سياسية جديدة تعبر وتصور تجريدياً العلاقات السياسية الجديدة وما أسفرت عنه من تغير وتحولات، وتمهد الأساس الفكري لسيادتها مستقبلياً، وذلك كما أشرنا. وكذلك فالتحولات المعاصرة المرافقة لمتغيرات هذا العصر، وعقد التسعينيات تحديداً، سوف تؤدي إلى نوع من القطيعة المعرفية في مجال الفكر السياسي، مع باراديم (paradigm) الحداثة «التقليدية» الذي ساد دون معارضة جدية حتى وقت قريب. ذلك الباراديم الذي يدور حول مفاهيم سياسية ولدت وترعرعت ونضجت في مرحلة التحولات الأوروبية الكبرى خلال القرون الثلاثة الماضية، والذي كان هو ذاته قطيعة معرفية مع البارادايم القروسطي. مفاهيم سياسية كثيرة سوف يعاد النظر في مضمونها بناءً على التحولات المعاصرة، لأنها أصبحت ببساطة لا تعبر عن «واقع الحال»، وبالتالي لا تشكل أساساً نظرياً لفهم تحولات هذا الواقع. ولعل من أهم المفاهيم التي سوف تتعرض لثورة مفاهيمية في هذا المجال، ما يلي:

طبيعة السلطة وشرعية المعرفة

كل سلطة سياسية لا بد لها من مصدر «أيديولوجي» للشرعية، للتفريق بينه

وبين المصادر «الموضوعية» كتلك التي حاول ماكس فيبر أن يدرسها، يختلف باختلاف السلطة ومكانها وزمانها. فالحق الإلهي في الحكم مثلاً، كان هو النمط السائد في الغرب قديماً، والصلة المباشرة بالآلهة كان هو النمط السائد في الشرق كأساس للشرعية السياسية. ومع الحداثة الأوروبية، وانتشارها عالمياً، بدأت مفاهيم جديدة تدخل في تحديد شرعية السلطة، لعل أهمها مفهوم «العقد الاجتماعي» الذي جعل من الترتيبات السياسية والاجتماعية مسألة بشرية بحتة بعدما كانت أموراً إلهية أو ما يشبه ذلك. وانبثق عن هذا المفهوم مفاهيم أخرى في طبيعة السلطة مثل سيادة الشعب والأمة والحقوق الأساسية للأفراد والجماعات والسلطة المقيدة، ونحو ذلك من مفاهيم كانت هي الأسس النظرية للديموقراطية المعاصرة(٤٣).

مع «اختزال» العالم، والثورة التقنية في مجال الاتصالات والمعلومات، ومكننة العالم بصفة عامة، وعالمية الثقافة التقنية، فإن مصادر الشرعية التقليدية، من أيديولوجية وموضوعية، سوف تصبح محل جدل ونقاش، وتبدأ المعرفة والإنجاز في تشكيل الجزء الأكبر من شرعية أي نظام سياسي. فالصراعات القادمة هي صراعات حول المعلومة وتقنيتها، فهي المشكل الأكبر للقوة السياسية مستقبلاً والتي هي أساس السلطة السياسية. والنظام السياسي غير القادر على المنافسة في هذا المجال سوف يكون محكوماً عليه بالضياع في مثل عالم الغد التقني، بغض النظر عن أسس الشرعية الأخرى التي يرتكز عليها أيديولوجياً وموضوعياً.

وتزداد أهمية هذا الموضوع عندما نعلم أن مؤسسة الدولة لن تكون بتلك المحورية أو المركزية التي كانت عليها في السابق، حين كانت تحتكر كل شيء، أو مؤهلة لاحتكار كل شيء، يقع ضمن حدودها وفي إطار سيادتها. مع الثورة التقنية المعاصرة، فإن الحدود السياسية ذاتها لن تكون بتلك القيمة، وتتحول السيادة إلى مجرد مفهوم قانوني لا قوة فعلية له.

مفهـوم الأمـن

يقوم المفهوم التقليدي للأمن، أمن الدولة وأمن المجتمع، عادة على أسس «عسكرية»، إن صح التعبير، فأمن الدولة والمجتمع يقع ضمن تصور تقليدي قائم على القدرة على الضبط من خلال أجهزة الدولة. والمعلومة في هذا المجال مهمة، ولكن من أجل مهمات «ضبطية» بحتة. ولكن مثل هذا المفهوم يرتكز على قاعدتين

لا بد من توافرهما إذا كانت المهمة ستؤدى بنجاح: الحدود المضمونة، والسيادة المطلقة. كلا القاعدتين معرضتان للتلاشي عملياً مع متغيرات العصر الجديدة، وبالتالي فإن قدرة الدولة على الضبط لن تكون بذاك التماسك الذي كانت عليه. وجزء كبير من سقوط الاتحاد السوفياتي والمعسكر الشرقي، يمكن أن يعزى إلى القدرة الغربية في الاختراق الإعلامي والدعائي، وعجز الاتحاد السوفياتي عن الاختراق، سواء تقنياً، أو بناء على شكل ومضمون المعلومة المراد «تسويقها».

سوف تكون المعلومة المفصلة، هي مرتكز مفهوم الأمن في العقود القادمة. معلومات و«بيانات» تتعلق بشكل المجتمع وتغيراته وتركيبته واتجاهاته وتفصيلاته، وذلك مثل أية معلومات مفصلة تحاول أية مؤسسة اقتصادية جمعها من أجل معرفة اتجاهات المستهلك وتفضيلاته، وكيفية توجيه المستهلك الوجهة المطلوبة، وهذا هو الأهم، وهو مصدر الصراعات المقبلة. من خلال المعلومة الدقيقة يمكن للسلطة السياسية معرفة كل ما يتعلق بالمجتمع والعالم من حولها، بحيث تستطيع من خلال هذه المعلومة إشباع حاجة المجتمع، وطريقة التعامل مع الداخل والخارج، وتوجيه المجتمع إلى الأهداف المتوخاة دون قسر أو إكراه ظاهرين، وفق مفهوم الضبط المباشر السائد.

حقوق جديدة وتقسيمات جديدة

لو نظرنا إلى مفهوم «حقوق الإنسان» نظرة تاريخية، لوجدنا أن هذا المفهوم خضع لتطورات وتوسعات مرافقة للتحولات والمتغيرات المختلفة. فمن مرحلة اللاحقوق، إلى مرحلة الحقوق «الطبيعية» المعدودة والقاصرة على شعوب معينة، إلى مرحلة الحقوق الشاملة، وصولاً إلى الأمم المتحدة وإعلاناتها وما تفرع عنه من ملاحق طويلة لحقوق الإنسان. بمعنى أن مفهوم الحقوق عبارة عن نهاية مفتوحة قابلة للإضافة والزيادة، وهذا ما سيجري مستقبلاً. من ذلك أن حق الحصول على المعلومة سوف ينتقل من كونه حقاً للأفراد والجماعات في الأنظمة الديموقراطية، ولو دستورياً على الأقل، إلى حق إنساني عام، ولو نظرياً على الأقل ولأجل لا يمكن التكهن بمداه. كما أن الدول، من أجل المحافظة على مصالحها، وتدعيم شرعية الإنجاز عند مجتمعها المدني، سوف تخوض معارك من أجل تحويل المعلومة إلى شكل من أشكال الملكية الخاصة التي يجب أن تصان بقوة القانون الدولي، الذي يكتسب صفة القانون بشكل أكبر مع متغيرات العالم المعاصر. ولعل قضية حقوق

الملكية الفكرية هي مجرد مثال على نوع الصراعات السياسية بين الدول في القادم من أيام، وذلك على الرغم من التهافت المنطقي لشيء مثل «امتلاك الفكر» الذي لا يمكن حيازته، وفق تعبير هارلان كليفلاند(٤٤).

وإذا كان العالم قد مر في مراحل مختلفة من التقسيمات الثنائية: شرق وغرب، شمال غني وجنوب فقير، رأسمالي وشيوعي، متخلف ومتقدم، نام ومتطور، صناعي وزراعي، الأطراف والمركز... ونحو ذلك، فإن العالم مقبلٌ على تقسيم «طبقي» جديد قائم على المعلومة ومن يمتلك تقنيتها وصناعتها. سوف يكون هناك من «يعلم» ومن «لا يعلم» في هذا العالم، من يحتكر المعلومة ومن يفتقر إليها، وذلك بنفس آليات العلاقات السابقة: فمن لا يعلم سوف يكون خاضعاً ومرتهناً لمن يعلم، سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً. التقسيم هذه المرة غير قائم على أسس أيديولوجية وسياسية، ولا على أسس اقتصادية كمية بحتة، بقدر ما هو قائم على أسس معرفية أولاً وآخراً. وإذا كان كارل ماركس قد تنبأ بنهاية الرأسمالية نتيجة عامل الاحتكار وتركيز الثروة في أيد قليلة من الرأسماليين، فإنه لم يخطر بباله المستجدات التي تنطوي عليها الرأسمالية، وليس مجرد التناقضات. إلى ماذا سيؤدي احتكار المعلومة: وحدة العالم أم انفجاره؟ لا نستطيع المجازفة بالتنبؤ في عصر لا يمكن إدراك متغيراته كما هي، فكيف بالتنبؤ الدقيق بمسارها. وكل ذلك يقودنا إلى إجابة على السؤال الذي يشكل عنواناً لما كنا عرضنا له: هل من جديد في الفكر السياسي؟... والجواب ببساطة هو: هل من جديد تحت الشمس؟... إجابة السؤال الثاني تحدد إجابة السؤال الأول، ولنقرأ المقدمة من جديد.

الهوامش

(١) انظر مثلاً: ول ديورانت، **قصة الحضارة** (القاهرة: جامعة الدول العربية، بدون تاريخ)، الجزء الأول. وكذلك: George H. Sabine & Thomas L. Thorson. *A History of Political Theory* (Hinsdale, Illinois: Dryden Press, 1973, Fourth Edition), Chapter one.

(٢) انظر في هذه المواضيع: ماجد فخري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية** (بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٩).

(٣) انظر: غاستون باشلار، **تكوين العقل العلمي: مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٩٨٢)، الفصل الأول. وكذلك ملحم قربان، **خلدونيات: نظرية المعرفة في مقدمة ابن خلدون** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٥)، ص ١٤ ـ ٢٠.

(٤) انظر مثلاً: عبد القادر جغلول، **الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون** (بيروت: دار الحداثة، الطبعة الرابعة، ١٩٨٧)، ص ١٤٧ ـ ١٥٢.

(٥) انظر: ناصيف نصار، **الفكر الواقعي عند ابن خلدون: تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه** (بيروت: دار الطليعة، الطبعة الثانية، ١٩٨٥)، الفصل الرابع.

(٦) انظر: جان جاك شوفالييه، **تاريخ الفكر السياسي: من المدينة الدولة إلى الدولة القومية** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٥)، ص ١٤ ـ ١٨.

(٧) للتوسع في هذه النقطة، انظر: كرين برينتون، **تشكيل العقل الحديث** (الكويت: عالم المعرفة، ١٩٨٤).

(٨) جان جاك شوفالييه، مرجع سابق، ص ٢٣٧ ـ ٢٤٦.

(٩) المرجع السابق، الفصل الثالث من الكتاب الثالث.

(١٠) جان توشار وآخرون، **تاريخ الفكر السياسي** (بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٣)، الفصل الحادي عشر، المقطع الثالث، الفصل الرابع عشر وما بعده، وكذلك: زكريا إبراهيم، **كانت أو الفلسفة النقدية** (القاهرة: مكتبة مصر، بدون تاريخ)، الفصلين الأول والثاني.

(١١) جوليان فروند، **سوسيولوجيا ماكس فيبر** (بيروت: مركز الإنماء القومي، الطبعة الأولى، بدون تاريخ)، وكذلك: إرفنج زايتلن، **النظرية العامة في علم الاجتماع** (الكويت: ذات السلاسل، ١٩٨٩).

(١٢) William T. Bluhm. *Theories of the Political System* (Englewook Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1978), Chapter 6.

(١٣) المرجع السابق، الفصل السادس.

(١٤) للتوسع في هذه القضية، انظر: الفن توفلر، **صدمة المستقبل: المتغيرات في عالم الغد** (القاهرة: نهضة مصر، الطبعة الثانية، ١٩٩٠).

(١٥) الفن توفلر، **تحول السلطة: بين العنف والثروة والمعرفة** (مصراته، ليبيا: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٢)، ص ٣٣ ـ ٣٤.

(١٦) بول كينيدي، **الاستعداد للقرن الحادي والعشرين** (عمان: دار الشروق، ١٩٩٣)، ص ١٦٧ ـ ١٦٨.

(١٧) Daniel Bell. *The End of Ideology* (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1960)

(١٨) Wallace K. Ferguson, ed. *A Survey of European Civilization* (Cambridge, Mass: The Riverside Press, 1958), pp. 642-648.

(١٩) المرجع السابق، ص ٨٠٦ ـ ٨١٠.

(٢٠) عبد العليم محمد، **حرب الخليج: حصاد المواجهة بين التاريخ والمستقبل** (بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتدقيق، ١٩٩٣)، ص ١١٣ ـ ١١٢. وكذلك بيار ميكال، **تاريخ العالم المعاصر: ١٩٤٥ ـ ١٩٩١** (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٣)، ص ٦٢٢ ـ ٦٢٦، و Joel Beinin. *Origins of the Gulf war* (Westfield, New Jersey: Open Magazine, 1991).

(٢١) بيار ميكال، المرجع السابق، ص ٦٣٦.

(٢٢) جريدة **الحياة**، ٣٠ آب (أغسطس)، ١٩٩٦.

(٢٣) أوليفيه روا، **تجربة الإسلام السياسي** (لندن: دار الساقي، ١٩٩٤)، ص ٣٠.

(٢٤) عزيز العظمة، **الأصالة أو سياسة الهروب من الواقع** (لندن: دار الساقي، ١٩٩٢)، ص ٦٥.

(٢٥) للتوسع في هذه النقطة، انظر: جيل كيبل، **يوم الله: الحركات الأصولية في الديانات الثلاث** (ليماسول، قبرص: دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، ١٩٩٢).

(٢٦) أوليفيه روا، مرجع سابق، ص ١٥.

(٢٧) للتوسع في هذه القضية، انظر: داريوش شايغان، **أوهام الهوية** (لندن: دار الساقي، ١٩٩٣)، وكذلك النفس المبتورة: **هاجس الغرب في مجتمعاتنا** (لندن: دار الساقي، ١٩٩١).

(٢٨) ول ديورانت، مرجع سابق، الكتابين الثاني والثالث.

(٢٩) عبد الرحمن بن خلدون المغربي، **المقدمة** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢)، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

(٣٠) Samuel P. Huntington, «The Clash of Civilization?, *Foreign Affairs*, Summer, 1993.

(٣١) فرانسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ وخاتم البشر** (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣)، ص ٨.

(٣٢) المرجع السابق، ص ٨.

(٣٣) المرجع السابق، ص ٢٩٣.

(٣٤) Samuel P. Huntington, «If not Civilizations, What?: Paradigms of Post-Cold War world», *Foreign Affairs*, November-December, 1993.

(٣٥) الفن توفلر، **تحول السلطة**، مرجع سابق.

(٣٦) انظر وليام بلوم، مرجع سابق، الفصلين الحادي عشر، والثاني عشر.

(٣٧) من أجل نظرة سريعة لمثل هذه الفلسفات، انظر: البان ج. ويدجيري، **المذاهب الكبرى في التاريخ: من كونفوشيوس إلى توينبي** (بيروت: دار القلم، ١٩٧٩).

(٣٨) تركي الحمد، **الثقافة العربية أمام تحديات التغيير** (لندن: دار الساقي، ١٩٩٤).

(٣٩) يرى بعض المؤرخين أن الفكرة القومية العربية نبعت مع الإسلام، وحتى قبله، مثل

دراسات الدكتور عبد العزيز الدوري، وطروحات الحصري وغيره من منظري الفكرة القومية العربية الأوائل. وقد يكون في ذلك بعض الصحة ثقافياً، أما سياسياً فإن الفكرة حديثة العهد وذات جذور أوروبية بحتة. انظر على سبيل المثال: البرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة: ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩** (بيروت: دار النهار، ١٩٨٦). وكذلك، محمد جابر الأنصاري، **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي: ١٩٣٠ ـ ١٩٧٠** (نيقوسيا: دلمون للنشر، الطبعة الثانية، بدون تاريخ).

(٤٠) توفلر، **تحولات السلطة**، مرجع سابق، ص ٤٠٨.

(٤١) أوردها توفلر، مرجع سابق، ص ٤١٠ ـ ٤١١.

(٤٢) محمد جابر الأنصاري، **العالم والعرب سنة ٢٠٠٠** (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٨)، ص ١٤٧.

(٤٣) الآن تورين، **ما هي الديموقراطية؟: حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية** (لندن: دار الساقي، ١٩٩٥)، القسم الأول.

(٤٤) في: توفلر، **تحولات السلطة**، مرجع سابق، ص ٤٢٨.

حوار الثقافات بين السياسة والتاريخ
حديث في حضارة الإنسان(*)

لماذا الحديث عن الأندلس؟

الحديث عن مكة والمدينة، دمشق وبغداد، الأندلس بقرطبتها وإشبيليتها وغرناطتها وطليطلتها، له وقع خاص في الوجدان العربي، فهو حديث يحرك الشجون ويدمي أفئدة الكثيرين عندما يقارنون بتلقائية بين ما كان وما صار، رغم أن صار أخت لكان. هذه المدن ليست مجرد مدن في الوجدان العربي، إنها تجسدات لحضارة كانت وعصر ذهبي ولى. مكة والمدينة، مدينتا الله والرسول حيث بدأت شعلة الزمن العربي، دمشق وبغداد حين ساد هذا الزمن، الأندلس حيث وصلت الشعلة إلى غاية توهجها معلنة عن بداية الخفوت وحلول الظلام الأسود على حضارة سادت ثم بادت، مسلمة الشعلة إلى حضارة جديدة وبداية جديدة في مكان جديد.

ونحن حين نتحدث عن الأندلس خاصة، فإننا لا نستطيع أن ننفي الوجدان مهما حاولنا، ولكننا بالرغم من ذلك نحاول أن نخنق هذا الوجدان من أجل حديث نريده أن يكون موضوعياً عن تلك النقطة المضيئة في تاريخ الإنسان بصفة عامة، وليس تاريخ العرب والمسلمين فقط. نريد أن نعرف في حديثنا سبب هذه الإضاءة الباهرة في تلك البقعة من هذه الأرض وتلك اللحظة من تاريخ الزمن، لا من أجل التحسر على ما فات، وذرف الدمع في ذكرى ابن رشد وحزم وطفيل وسقوط غرناطة وفقدان فردوس قد كان. ذاك تاريخ قد مضى، وتلك أمم قد

(*) قُدمت لندوة «المعتمد بن عباد» في مراكش، ١٩٩٥.

خلت، لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت، ونحن أبناء اللحظة الراهنة بحسنها وسوئها، وإذا كنا بصدد اللوم الوجداني للدارسين من الأسلاف، فها نحن ذا قد تلقينا العبء ولنصنع ما لم يصنعه الأوائل. نحن هنا نتحدث عن الأندلس بصفتها تجربة حضارية إنسانية نحاول أن نجردها من أسر الزمان وقيد المكان من أجل الخروج بما يفيدنا في وقتنا الحاضر هنا والآن. فدراسة التاريخ وتجارب الإنسان عبر العصور ليست من مسائل الرفاه الفكري أو في سبيل المعرفة من أجل المعرفة، ولكننا ندرس الإنسان من أجل استفادة الإنسان، ندرس الماضي من أجل الحاضر والمستقبل، وإلا فإن التاريخ لا معنى له، والمسائل في مثل هذه الحالة لا تعدو أن تكون عبثاً سيزيفياً أو مجرد ملهاة إغريقية لا غاية لها.

«لقد اجتمع الشرق والغرب، الإسلام وإسبانيا»، يقول أندريه ميكيل، «ليعطيا لحضارة الأندلس ملامحها المميزة داخل وحدة الإسلام»[١]. ويقول باحث آخر: «لقد كانت اسبانيا الإسلامية، في أوج مجدها» مجلىً رائعاً للإبداع الثقافي والمادي. ذلك بأن أرض اسبانيا، وقد غذتها وتعهدتها العناية الإسلامية، ما لبثت أن ازدهرت وأمست مثمرة»[٢]. ويوجز باحث آخر أهمية اسبانيا الإسلامية الحضارية بالقول: «لقد احتل العرب في القرون الأولى للإسلام أراضي مشبعة بالثقافة القديمة فاستوعبوا عناصرها القابلة للنقل وهي ذاتها التي اقتبسها منهم الغرب لاحقاً. ولقد قام الغرب بهذا الاقتباس داخل اسبانيا على وجه الخصوص، أي داخل بلد تعايشت فيه هاتان الثقافتان لبعض الوقت، وكان لقربها أثراً في تسهيل ذلك»[٣]. والحقيقة أنه لو واصلنا الاقتباس عن أهمية الأندلس الحضارية في تاريخ الإنسان، لما استطاع كتاب كامل أن يفي بهذا الغرض، ويكفي في هذا المجال الرجوع إلى ما كتبه ول ديورانت عن حضارة الإسلام عامة، وحضارة المسلمين في الأندلس، وما تميزت به تلك الحضارة من تسامح وتعايش بين مختلف الثقافات مما جعلها بوتقة حقيقية انصهرت فيها تلك الثقافات لتعطينا نموذجاً، لا يزال يعيش في العقل والوجدان[٤]. لقد كانت الأندلس نقطة تقاطعت عندها الثقافات وتحاورت الحضارات، فكانت تلك الملامح المميزة لحضارتها الخاصة التي يتحدث عنها أندريه ميكيل. كانت جسراً انتقل خلاله التراث الحضاري الإنساني، ممثلاً بالحضارة الإسلامية في ذلك الوقت، إلى عالم الغرب، فكان من دوافع عودة الغرب إلى تاريخ الحضارة والإبداع، وفي هذا الانتقال والتحاور والتلاقح بين الحضارات والثقافات، درس لبني الإنسان في أن الحضارة الإنسانية حضارة

واحدة، مهما تعددت أشكالها وتنوعت أساليبها، فهي في التحليل الأخير ليست إلا محاولة الإنسان عمارة هذه الأرض وتجسيد ذاته الخلاقة في شيء ملموس ومحسوس هو ما نسميه الحضارة. وبعبارات أكثر تجريداً، نستطيع القول إن الحضارة هي التجسد التاريخي الملموس لنزوع الإنسان نحو المطلق وطلبه الخلود الذي يفتقده الجسد فتسعى إليه الروح، لا يستطيعه الفرد فتحققه الجماعة. هذا هو جوهر الحضارة الذي هو شيء مشترك لدى كافة بني الإنسان، أما أشكالها المختلفة فهي شيء خاضع للاختلاف الطبيعي بين بني البشر والمسار التاريخي لهذا الاختلاف، ولكن كل ذلك لا يمس الجوهر الذي يبقى واحداً ومشتركاً.

حضارة واحدة وثقافات متعددة

حين يتحدث المؤرخون وفلاسفة التاريخ عن الوجود الواعي للإنسان على هذه الأرض، ونتاج صراعه مع الطبيعة من حوله، فإنهم يقسمون هذا التاريخ مجازاً إلى حضارات مختلفة قد تكون متعاقبة وقد تكون متزامنة، ولكنهم في الحقيقة إنما يتحدثون عن شيء ذي جوهر واحد ألا وهو الحضارة الإنسانية، ومن هنا نفهم مغزى العنوان الذي اختاره ول ديورانت لسفره الضخم عن تاريخ الحضارات حين أسماه «قصة الحضارة». نعم قد نتحدث عن حضارة بابل وآشور وسومر في ما بين النهرين، وحضارة وادي النيل، وحضارة الإغريق والرومان، وقبل ذلك الهند والصين والأزتك والمايا، وحضارة العرب قبل الإسلام في ربوع العربية السعيدة وحضارتهم الإسلامية بعد ذلك التي شملت كل العالم المعروف تقريباً حينئذٍ، وحضارة الغرب المعاصر بما حملته من تقنية واتصالات حولت كل العالم إلى مجرد حارة صغيرة يعرف أقصاها ما يفعل أدناها، وتسمع الجارة في طرف الحارة صراخ طفل جارتها على الطرف الآخر. نعم قد نتحدث عن كل هذه الحضارات، ولكننا في الحقيقة إنما نتحدث عن حضارة واحدة ألا وهي ذاك الناتج النهائي لصراع الإنسان مع الطبيعة من حوله. هذا الصراع مع الطبيعة ونتيجته هو ما نسميه الحضارة، وهو ذاته الذي يسميه ابن خلدون مثلاً «العمران البشري»، مفرقاً بين بدويه وحضريه[٥]. والعمران البشري لا يختلف في جوهره من مكان إلى مكان ومن زمان إلى زمان، فكله عمارة للأرض وانتقال من البساطة إلى التعقيد (البداوة إلى التحضر وفق مفاهيم ابن خلدون)، ومن القلة إلى الكثرة، ومن الأحادية إلى التعددية. وقد عبر القرآن الكريم عن هذه النقطة، أي الطبيعة الواحدة للحضارات

مهما اختلفت، حين قال الله فيه: **﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون﴾**(البقرة، ٣٠). في هذه الآية حدد الله غاية خلق الإنسان على هذه الأرض ألا وهي «الخلافة»، والتي تعني ضمن ما تعني النيابة عن المبدع الأصيل في الخلق والإبداع، وهذا هو جوهر الحضارة. وقبل هذه الآية مباشرة، ترد آية أخرى تبين «محل الحضارة»، أو المحل الذي يقع عليه الفعل الحضاري والذي يشكل مع الإنسان نوعاً من الوحدة الجدلية التي تكون نتيجتها الحضارة ذاتها، وذلك هو الطبيعة. يقول الله في هذه الآية: **﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم﴾**(البقرة، ٢٩). وهنا تكتمل حلقات الفعل الحضاري: طبيعة (ما في الأرض جميعاً)، الإنسان (الخليفة)، وبينهما يقع الإبداع والخلق (الخلافة)، وهذه هي الحضارة بكل إيجاز. ولعل أفضل تعريف موجز للحضارة هو القائل إن «الحضارة، في مفهومها العام، هي ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته، سواء أكان المجهود المبذول للوصول إلى تلك الثمرة مقصوداً أم غير مقصود، وسواء كانت الثمرة مادية أم معنوية»[٦].

ولو نظرت إلى الحضارات المتعاقبة والمتزامنة نظرة تحليلية تجريدية، لتجلت لك حقيقة جوهرها الواحد من حيث البنية والتركيب. فسواء تحدثت عن حضارة الإسلام أو الغرب المعاصر، الصين في أقصى الشرق أو المايا في أقصى الغرب، مصر أو أثينا، فإنك في كل هذه «الحضارات» سوف تجد المنزل والمستشفى والطبيب والحكومة والدين ومؤسسته والمدرسة والزواج ومؤسسته والمزرعة والمصنع والزارع والصانع ونحو ذلك. كل هذه الأشياء وغيرها تجدها في كل حضارة وأية حضارة بغض النظر عن الزمان والمكان. الاختلاف في كل ذلك إنما يوجد في البساطة والتعقيد والشمول والتخصص، وليس في ذات الشيء. فالساحر الذي يعالج بالرقى والأعشاب في قبيلة أفريقية يقوم بالدور ذاته الذي يقوم به الطبيب المعاصر في أحد أرقى مستشفيات لوس أنجلوس، وشيخ الكتاتيب في إحدى قرى مصر يقوم بالدور ذاته الذي يقوم به بروفسور مرموق في جامعة هارفارد. المؤسسة هي ذاتها، والقائم بالوظيفة هو ذاته جوهرياً، ولكن الاختلاف إنما ينبع من الأسلوب وطريقة الأداء والتي يقف وراءها فلسفة الجماعة ومعتقداتها ومعنى العالم لديها، وهو ما نطلق عليه اسم ثقافة (culture). ونحن في هذا المجال لا نود أن

نذهب بعيداً مع بعض علماء الانثروبولوجيا ورواد الأناسة مثل كلود ليڤي ستراوس، فنلغي الفروق بين «البداوة» (من بداية) و«الحضارة» (من تحضر وتمدن) إلغاء شبه تام، فذاك ليس الغرض وليس الهدف من هذه السطور. كل ما نريد قوله هنا هو أن جوهر الحضارة وفعلها واحد ألا وهوَ إنسان + طبيعة يتوسط بينهما فعل إبداعي تتحدد طبيعته بفلسفة الجماعة ونظرتها إلى العالم من حولها، وهذا هو لب الثقافة.

وبدون الدخول في لجة التعريفات الأكاديمية، نستطيع القول إن الثقافة هي مجمل العقائد التي تؤمن بها جماعة ما، وتمنح «المعنى» للأشياء من حولها، وما ينبثق عن ذلك من سلوك وعلاقات. هذه المجموعة من العقائد (فلسفة الجماعة ونظرتها إلى الوجود من حولها) هي التي تجعل من الحضارات أشكالاً مختلفة رغم أن الجوهر واحد. فإذا كانت المؤسسة واحدة وموجودة في كل الحضارات، فإن أسلوب عمل المؤسسة وغايتها إنما يتحدد وفقاً للمنطلقات العريضة للثقافة التي تعمل في محيطها. فمؤسسة الزواج أو المدرسة مثلاً موجودة في كل حضارة، ولكن كيف يتم الزواج وما هي الطقوس المحددة له؟ أو ماذا يدرس في المدرسة وما هي غايتها؟ إنما يتحدد كل ذلك وفقاً للثقافة السائدة في جماعة من الجماعات. ما هو مصدر هذه الثقافة؟ أهو العلاقة ذاتها بين الإنسان والطبيعة وما ينتج عن ذلك من جدل، كما تقول الماركسية مثلاً، أم أن هنالك مصادر أخرى قد لا يكون لها علاقة بذاك الجدل بين الإنسان والطبيعة، بل قد تكون مصادر ميتافيزيقية بحتة؟ الحقيقة أن إجابة هذا السؤال لا تهمنا في مجالنا هذا، إذ إن الغاية هنا ليست البحث في مصدر الثقافة بقدر ما هو أثرها في اختلاف أشكال الحضارات من مكان إلى مكان ومن زمان إلى زمان. بإيجاز العبارة، إن التعددية الحضارية للإنسان على هذه الأرض ذات علاقة وثيقة بالتعددية الثقافية التي تمنحها، أي الحضارة، أسلوبها الخاص وشكلها المميز، رغم أن الثقافة في التحليل الأخير هي عنصر من عناصر الحضارة ذاتها، منظوراً إليها نظرة شمولية، ولكن هذا العنصر بالذات هو الذي يعطي لحضارة معينة شكلها وأسلوبها الذي تتميز به عن حضارة أخرى، وهو الذي يجعلنا نصنف الحضارات المتعاقبة والمتزامنة بالقول هذه حضارة مصرية وتلك إسلامية وهذه شرقية وتلك غربية ونحو ذلك. ففي كل حضارة، هنالك «فكرة» معينة تدور حولها هذه الحضارة وتحدد الناتج الرئيس لهذه الحضارة. وهذه الفكرة المحورية التي تحدد شكل الحضارة وأسلوبها، هي دائماً

حجر الزاوية بالنسبة للثقافة المهيمنة على الجماعة والمحددة لنظرتهم لأنفسهم والآخرين والطبيعة من حولهم، أي أنها الفكرة التي تمنح المعنى للأشياء والعلاقات، وبناء عليها تتكون العادات والسلوكيات والعلاقات بين أفراد الجماعة. فالفكرة الرئيسة في الحضارة المصرية مثلاً هي فكرة «الخلود» التي تجدها في نسيج كل ما تركته الحضارة المصرية من فكر وفن وعمران. والفكرة الرئيسة في حضارة ما بين النهرين هي «الأسطورة» (ملحمة جلجامش مثلاً) التي تلخص نشوء الكون ومساره وغاية هذا الكون، وبذلك فإنك تجد كل ما تركته هذه الحضارة يشير بشدة إلى تعمق الأسطورة في نسيجها. والفكرة الرئيسة في حضارة الإغريق هي «العقل المتأمل»، وفي الرومانية هي «القانون»، وفي الإسلامية هي «النص»، وفي الغرب الحديث هي «الفعل»، وفي الشرق (الصين والهند) هي الانسجام مع الطبيعة. ذلك لا يعني أن كل حضارة «متخصصة» في فكرة ثقافية معينة لا تحيد عنها ولا وجود للأفكار الأخرى، بل المقصود هو أن هنالك فكرة محورية تنتظم هذه الحضارة أو تلك مع وجود بقية الأفكار ولكن بصورة أقل محورية. فالأساطير شكلت جزءاً هاماً من الحضارة الإغريقية والرومانية على وجه الخصوص، ولكنها في حضارة ما بين النهرين كانت الأكثر بروزاً ومحورية، وكذلك النص والانسجام والقانون والفعل كانت موجودة في هذه الحضارة أو تلك، ولكنها تكون أكثر بروزاً ومحورية في حضارة بعينها دون سواها.

وحدة الحضارات وتعدُّد الثقافات

الحضارة الإنسانية إذاً هي كل واحد لا ينجزىء في جوهره، حيث إنها عمارة هذه الأرض. وهي، كما يرى أرنولد توينبي، ذات مسار تصاعدي مستمر إذا نظر إليها نظرة شاملة، رغم أن كل حضارة خاصة تمر بدور الولادة والتطور والتعطيل(٧). فالحضارة الآفلة تمنح الشعلة لحضارة صاعدة، وتكون النتيجة صعود عام للحضارة الإنسانية. فكل حضارة «قومية» أو «جغرافية» أو «عقيدية» سائدة هي في الحقيقة تمثيل للحضارة الإنسانية في قمتها، رغم فئويتها، إذ إنها الوريث النهائي لما سبقها من حضارات، والممهد لما يليها من حضارات. وبالتالي، فعندما نتحدث عن «حوار الحضارات» فإننا نتحدث عن شيء قائم بالفعل وحتى دون إرادة منا. الحضارة الإغريقية والهيلينية لم تكن نسيجَ وحدها، كما يحاول البعض أن يزعم، بل هي وريثة ومستفيدة من حضارات سابقة في مصر وبين النهرين(٨).

وهي إرهاص لحضارة الرومان والحضارة الإسلامية، التي هي بدورها إرهاص لحضارة الغرب الحديث، أو الحضارة في الغرب الحديث بعبارة أصح. وكل حضارة من هذه الحضارات كانت تمثل أقصى ما يمكن أن يصل إليه الإنسان في «عمارة» الأرض في تلك الفترة من الزمان، وبالتالي فإن كل حضارة جزئية هي تمثيل للحضارة الكلية في حينها، بمثل ما أن الحضارة في الغرب اليوم هي تمثيل لحضارة الإنسان بشموله في هذه المرحلة من التاريخ.

المشكلة إذاً ليست في «حوار الحضارات»، فهي متحاورة بالفعل ومتداخلة، سواء كانت متعاقبة أو متزامنة. فالمنجزات الحضارية تنتقل في الزمان والمكان بشكل شبه تلقائي وسلاسة واضحة. فالحضارة الإغريقية والهيلينية انتقلت إلى الرومان بالتعاقب والاتصال المباشر، كما هو الحال في العلاقة بين حضارة المسلمين وحضارة الغرب الحديث، وهذه مسألة واضحة لا تحتاج إلى كثير من النقاش. وفي حالة الحضارات المتزامنة، تأخذ الحضارة الصاعدة الكثير من منجزات الحضارة الآفلة أو الحضارات الآفلة، كما هو حال المسلمين في بداية الصعود مع حضارات البلاد التي فتحوها أو اتصلوا بها في مصر وفارس والهند والصين وما وراء النهر، فتهضمها وتتمثلها وتصبح جزءاً من حضارتها الخاصة، أو الغرب عندما اتصل بالمسلمين سواء عن طريق الحملات الصليبية أو المراكز الحضارية في الأندلس وصقلية أو الرحلات الاكتشافية، مثل رحلات ماركو بولو وغيره[٩]. وغني عن القول أثر الحضارة المعاصرة على كل العالم في نشر منجزاتها، خاصة في زمن الموجة الثالثة (ثورة الاتصالات والمعلومات)، بعد أن فعلت ذلك بكفاءة خلال الموجة الثانية (التصنيع والسكن الكثيف للمدن)، وذلك إذا استعرنا عبارات الفن توفلر[١٠].

المشكلة إذاً ليست في «حوار الحضارات» بقدر ما هي في «حوار الثقافات» التي هي، على عكس الحضارات، في حالة من التوتر تجاه بعضها بعضاً في لحظات كثيرة من الزمن. فالثقافة، التي هي مجمل المعتقدات ومن ثم السلوكيات والعلاقات المبنية على هذه المعتقدات، عبارة عن وعي الجماعة بذاتها في لحظة زمنية معينة، أو قل هي «روح الجماعة» إذا استخدمنا مفاهيم هيجلية. وطالما أن الثقافة هي «وعي الجماعة بذاتها»، فهي بالتالي ترتبط بمفاهيم عزيزة على الفرد والجماعة سواء، مثل «الهوية» و«الذاتية» و«الخصوصية» ونحو ذلك من مفاهيم[١١]. هذا من

ناحية، ومن ناحية أخرى، فقد «جُبل» الإنسان عامة على الاعتقاد بأن ما يؤمن به هو كل الحق وما عداه باطل، ووفقاً لهذا المعيار فهو يحكم على الآخرين، أفراداً وجماعات، بأنهم «مع» أو «ضد» ولا وسط لذلك[١٢]. ومن هنا جاءت حكمة البرت اينشتاين حين قال: «شطر الذرة وتجزئتها أسهل من اقتلاع حكم مسبق من عقل الإنسان»[١٣]. ينطبق هذا الكلام على الأفراد في تباينهم، وصولاً إلى الثقافة العامة للجماعة (أمة كانت أو إقليماً جغرافياً أو جماعة عقيدية واسعة)، مروراً بالثقافات الفرعية داخل الجماعة ذاتها على اختلاف سعتها. وإذا كان هناك مقياس شبه واضح لمدى تقدم أو تخلف حضارتين متزامنتين في جانبهما المادي البحت (ولا يسري ذلك على الحضارات المتعاقبة)، ألا وهو مدى السيطرة على الطبيعة والعمران البشري، فإنه من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، إطلاق حكم بالتقدم أو التخلف على الجانب «الروحي» للحضارة، ألا وهو الثقافة وذلك لأنها تتكون من «قيم»، والقيم مسألة «معيارية» بحد ذاتها لا نستطيع وضع معيار لها، إذ إن المعيار ذاته لا بد أن يكون منطلقاً من قيم أخرى وبالتالي مستنداً إلى ثقافة بعينها، ولا نستطيع حقيقة أن نحكم بموضوعية ولو نسبية على ثقافة معينة انطلاقاً من ثقافة أخرى. قد يقول قائل إن المسألة أبسط من هذا التعقيد والتجريد الذي تتبعه، فالثقافة المتقدمة هي ثقافة الحضارة أو المدنية المتقدمة، إذ إنها لم تتقدم إلا لكون أسلوبها وفلسفتها (ثقافتها) هي المتقدمة. قد يأخذ الكثيرون بهذا المعيار للحكم على ثقافة ما بالتقدم أو التخلف، ولكن المسألة أبعد غوراً من ذلك لأن الثقافة «أسلوب حياة» و«فلسفة وجود» وإضفاء للمعنى على العالم الخارجي وبالتالي فإنها لا يمكن أن تخضع لمفاهيم «كمية» مثل التقدم والتخلف، لأن المفهومين ذاتهما هما من صميم القيم أيضاً. وفي هذا المجال، هنالك قصة تقول إن غربياً كان في جولة في الصين. وفي أثناء تجواله، مر على فلاح صيني يروي زرعه بأسلوب بدا للغربي بدائياً وغير مجدي، إذ إنه كان يستهلك «وقت» و«جهد» الفلاح. فقد كان الفلاح يذهب إلى مصدر الماء ويملأ دلوه ثم يعود ويروي به زرعه، وهكذا دواليك حتى يرتوي الزرع. عندما رأى الغربي ذلك، أشفق على الفلاح وأراد مساعدته فقال له إن هنالك طريقة وأسلوب أفضل لري الزرع دون حاجة لكل هذا الجهد وإهدار الوقت، وذلك بإقامة ساقية على مصدر الماء وحفر قنوات إلى الزرع، وبذلك لا يستطيع الفلاح ري زرعه فقط بل وتوسيع مساحة ما يزرع. وهنا ضحك الصيني وقال بأنه يعرف ذلك ولكن الساقية سوف تنزع من حياته السعادة

التي ينشدها. فتعجب الغربي من ذلك وسأل كيف، فقال له الصيني إن هنالك علاقة معينة تربطه بزرعه وتمنحه السعادة وصفاء النفس عندما يروي زرعه بيده مباشرة، وستزول تلك السعادة بزوال هذه العلاقة، كما أن الوقت والجهد اللذان توفرهما الساقية سوف يجعلانه في حالة من الفراغ لا بد أن تؤدي إلى التعاسة، وهو لا يريد استثمار هذا الفراغ في زيادة المساحة المزروعة لأن ذلك سوف يجعله ينتج أكثر مما يحتاج، وهنا سوف يدخله الطمع والجشع وحب المال أكثر وأكثر، والنهاية هي التعاسة، لأن مصدر السعادة هو الارتباط المباشر بالطبيعة وصفاء النفس، وذلك لا يكون بما يزيد عن الحاجة.

بطبيعة الحال، فإن هذه قصة رمزية قصد بها تبيان أن «أسلوب الحياة»، القائم على ثقافة وقيم معينة لا يمكن أن يحكم عليه بالتقدم أو التخلف لأن المسألة متعلقة بالغايات، والغاية مسألة من مسائل «الاعتقاد» وليس الموضوعية المجردة. فمقياس الغربي كان «كمياً» (أسرع وأكثر)، أما مقياس الصيني فكان «كيفياً» (حالة النفس)، ونحن لا نستطيع الحكم على هذا المقياس بأنه «أفضل» من ذاك المقياس أو العكس، لأن الحكم بالأفضلية إنما ينبع من مقياس آخر الذي هو جزء من نظام قيمي معين، وهكذا. من هنا تأتي معضلة الثقافة ونظامها القيمي، من حيث انها تابعة لمجال الإيمان والاعتقاد وأسلوب الحياة، وبالتالي ليس من السهل التخلي عنها من قبل هذه الجماعة أو تلك، حتى وإن كانت هذه الجماعة، وفق المقياس الحضاري المادي البحت، تقع في أدنى درجات التحضر، وتزداد المسألة تعقيداً حين تكون الجماعة المعنية ذات حضارة سابقة سادت ثم بادت، كما هو الحال مثلاً بالنسبة للهند والصين وعالم الإسلام.

هذا لا يعني أن الثقافات المتعددة، سواء تلك المرتبطة بحضارات عظمى أو مرتبطة بمجرد وجود جماعة صغيرة أو كبيرة، عبارة عن جزر منعزلة لا تلاقح أو علاقة بينها، بل على العكس من ذلك، فالتداخل والتلاقح، والأثر والتأثير، موجود وملحوظ تاريخياً واجتماعياً، ولكن المراد قوله هو أنه إذا كان جوهر الحضارات واحد، ألا وهو عمارة الأرض، فإن جوهر الثقافات هو التعدد والتعددية لأنه متعلق بأساليب الحياة وإضفاء المعنى على الأشياء، وهذه أمور لا بد أن تختلف. فإذا كان الأفراد في الجماعة الواحدة، بل وحتى في العائلة الواحدة، مختلفين في أساليب حياتهم، وكانت الجماعات الصغرى في الجماعة الكبرى تختلف

في ثقافاتها الفرعية، فإن الجماعات الكبرى تختلف في ثقافاتها وأساليب حياتها وفلسفتها في الحياة. ولكن حتى هذه التعددية الثقافية تحتوي في داخلها على نوع من الوحدة. فالأفراد المختلفون إنما ينتمون إلى جماعة صغرى معينة (جماعة عرقية، مهنية، دينية... الخ) مؤطرة بخطوط ثقافية عامة مشتركة. والجماعات الصغرى تنتمي إلى جماعة أكبر مؤطرة بخطوط ثقافية عامة مشتركة تضفي الوحدة على كافة المنتمين إليها رغم الخلاف. والجماعات الكبرى تنتمي إلى جماعة أكبر هي الإنسان بشموله، و«يفترض» أن تكون العلاقة بين هذه الجماعات علاقة حوار وتداخل لإثراء الحضارة الإنسانية الشاملة وعمارة هذه الأرض التي هي غاية وجود الإنسان على هذه الأرض، وذلك كما نعتقد على الأقل، ولكن هذه مسألة أخرى سوف نتطرق إليها لاحقاً.

تتلاقح الثقافات بطرق متعددة، ولكن أهم طريقتين في اعتقادنا هما الغلبة وانتقال منجزات حضارية معينة إلى بيئة أخرى خلاف البيئة التي أنجزتها. فبالنسبة للطريقة الأولى، الغلبة: تنتقل ثقافة الغالب، أو أجزاء منها، إلى المغلوب، وفي ذلك يقول ابن خلدون: «إن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده، والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه، إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي إنما هو لكمال الغالب، فإذا غالطت بذلك واتصل لها حصل اعتقاداً فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به، وذلك هو الاقتداء، أو لما تراه، والله أعلم، من أن غلب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس، وإنما هو بما انتحلته من العوائد والمذاهب تغالط أيضاً بذلك عن الغلب، وهذا راجع للأول»[١٤]. والحقيقة أن ما يصفه ابن خلدون هنا هو المعيار ذاته الذي تحدثنا عنه آنفاً، والذي يتبناه الكثيرون على أنه فيصل التفرقة بين الثقافة «المتقدمة» والثقافة «المتخلفة»، وقد طرح مثل هذا الرأي كثير من رواد النهضة العربية العربية بعد الاحتكاك الحديث بالغرب، وخاصة في أعقاب الحملة البونابرتية على مصر، قائلين، صراحة أو ضمناً، أن غلبة الغرب العسكرية والحضارية إنما كانت بسبب تقدم الثقافة الغربية والأسلوب الغربي في الحياة وفلسفته في ذلك. يتساوى في ذلك صاحب الطرح الديني أو الدنيوي[١٥]. وبغض النظر عن اتفاقنا أو عدمه مع المعيار ذاته، فإن الغلبة العسكرية غالباً ما تنقل مكونات من ثقافة الغالب إلى ثقافة المغلوب إلا ما ندر، وذلك مثل حالة

التتار مع الثقافة الإسلامية إذ استوعبتهم، وهم الغالبون، ولم يستوعبوها. غير أن أهم نقطة في هذا المجال، أي علاقة الغالب والمغلوب، هو أنه حتى الغالب تتسرب إليه أجزاء من ثقافة المغلوب وذلك بشكل لاإرادي في غالب الأحوال، خاصة إذا كانت ثقافة المغلوب تنتمي إلى حضارة سابقة سائدة ومتفوقة في مجالات معينة، وأبرز مثال على ذلك الرومان والإغريق، والصليبيون في فترات انتصارهم. هذه المؤثرات الثقافية التي تنتقل من الغالب إلى المغلوب وفق ما وصف ابن خلدون تحديداً، لا تعني في المدى الطويل مسخ شخصية المغلوب، وإن كان ذلك صحيحاً في المدى القصير وفق ما وصف ابن خلدون أيضاً في عبارات وردت بعد الاقتباس السابق، إذ إنها، أي المؤثرات الثقافية، تمتزج في النهاية بالنسيج الثقافي والاجتماعي لمن انتقلت إليه وتكتسب الوجه الذاتي له في عملية تاريخية طويلة، بغض النظر عن الآثار السياسية السريعة، ولعل أبرز مثل على ذلك هو اليابان في أعقاب الحرب الثانية حيث فرضت عليها الديموقراطية فرضاً، ولكن الديموقراطية اليوم جزء من النسيج الثقافي السياسي الياباني، في إطار «هوية» يابانية واحدة في جوهرها، وإن اختلف الشكل.

أما الطريقة الثانية، أي عن طريق انتقال منجزات حضارية معينة، فقد لا تكون بوضوح الطريقة الأولى ولكنها أعظم أثراً. فالمنجز الحضاري ليس كتلة مادية متجسدة وحسب، ولكن تتموضع فيه «فلسفة» معينة قد لا نراها ولكنها تفرض نفسها علينا فرضاً، إذا أردنا استيعاب مثل هذا المنجز. فالتعامل مع منجز حضاري معين (الآلة مثلاً) سواء إنتاجاً أو استهلاكاً، يستوجب تبنياً واستيعاباً للفلسفة التي تقف وراء هذا المنجز، سواء إرادياً أو لاإرادياً، إذا كان لمثل هذا المنجز أن يتفاعل مع البيئة الثقافية التي انتقل إليها، كما أن المنجز الحضاري المنتقل سوف يخلق ثقافته الخاصة بعد فترة تاريخية قد تطول وقد تقصر، وفي الفرق بين الطول والقصر تكمن الإجابة على نجاح بعض دول «العالم الثالث» في الانخراط في تقنية العصر مثلاً وفشل بعضها الآخر. فالفلاح الذي يتعامل مع الحراثة الآلية مثل تعامله مع «الشادوف» مثلاً، أو مجرد سائق السيارة الذي يتعامل معها تعامله مع «الحمار» أو «الناقة» مثلاً، أو حتى ذاك المثقف النهضوي الذي يريد نقل المنجز الحضاري دون خلفيته الفلسفية (الثقافية)، كل أولئك سوف يفشلون في مسعاهم ولن يستفيدوا من المنجز الحضاري المعني الاستفادة التامة، بل قد تكون النتيجة في كثير من الأحيان كارثية. ولكن، ومع مرور الوقت، سوف يفرض المنجز ثقافته

الخاصة، ولكن مدى الوقت في الاستيعاب، من حيث الطول والقصر، هو الذي يحدد نجاح أو فشل بيئة معينة في استيعاب منجزات حضارة معينة، إذ إن مثل هذه المنجزات لا تتوقف عند حال معين حتى يستطيع الجميع استيعابها وتمثل ثقافتها.

وسواء «تحاورت» الثقافات أو تلاقحت بإحدى الطريقتين أو بغيرهما، فإن ذلك لا يعني «مسخ» أحدهما لصالح الآخر، أو إلغاء «هوية» أحدهما والذوبان في هوية الآخر. فالياباني ما زال يابانياً والكوري ما زال كورياً في الجوهر رغم كل المؤثرات الثقافية. قد يتحدث البعض «ايديولوجياً» عن «التبعية» الفكرية أو الثقافية أو الاقتصادية، وفق مفاهيم مغلقة لمسائل الهوية والذاتية ونحوهما، ولكننا هنا نتحدث تاريخياً وليس ايديولوجياً أو سياسياً.

وفي هذا المجال تحضرني مقولة لأحد المفكرين، أعتقد أنه ايمرسون، يقول فيها ما معناه: «أن تأكل بقرة لا يعني أن تتحول إلى بقرة». نعم، عندما تأكل البقرة قد تصاب بالتخمة، أو تصاب بوعكة صحية إذا لم تكن معتاداً على لحم البقر، ولكن إذا كان «الجسم صحيحاً» بصفة عامة، فإنه سوف يهضم البقرة ويتمثلها وتتحول إلى جزء من نسيجه الذاتي الخاص، أما إذا كان الجسم عليلاً من الأساس، فإن أي شيء سوف يؤثر عليه سلباً. المسألة ليست فيما يؤكل ولكن في القدرة على هضمه. والثقافات عموماً مثل الأجساد، فيها العليل وهو الذي دخل في قوقعة الانعزال ورفض منطق التاريخ في التغير والحركة وهضم ما يأتي إليه وتمثله في نسيجه، وفيها الصحيح القادر على كل ذلك دون فقدان جوهره. والثقافات عموماً أيضاً، قادرة على التفرقة بين ما يمكن أن يهضم ويتمثل وبين ما يمكن أن يكون عابراً أو مجرد شكل، وهذا هو جوهر حوار الثقافات منظوراً إليه تاريخياً وليس وفق مقولات قد تعكس تصورات ذهنية معينة، ولكنها لا تعكس بالضرورة علاقات فعلية.

التحول والثبات في مسار الثقافات

في أي مجتمع، هناك نوع من «الثنائية الجدلية» في النسق الثقافي لذلك المجتمع، ألا وهو ثنائية الثابت والمتحول. وعندما نتحدث عن الثنائية، فإن الفصل هنا هو فصل منهجي لأغراض أكاديمية، وإلا فإن الواقع لا يعرف مثل هذا الفصل إذ إنه متداخل متشابك لا يمكن من خلاله التميز بوضوح بين هذا وذاك.

والمقصود بالثابت في ثقافة ما، هو تلك المجموعة من القيم والمبادئ ومنطلقات السلوك التي تعطي للمجتمع أو الجماعة أسلوبها الخاص في الحياة من حيث التميز والتفرد والاختلاف عن بقية المجتمعات والجماعات، وكذلك شخصيته وشخصية أفراده الخاصة بالتالي. أما المتحول، فالمقصود به تلك المجموعة من القيم والمبادئ ومنطلقات السلوك المرتبطة بحركة المجتمع والجماعة تاريخياً، وبالتالي فهي تلك المجموعة المتغيرة في مقابل تلك التي تتمتع بنوع من الاستمرارية التاريخية حيث انها مرتبطة بشخصية المجتمع والجماعة. ولتوضيح الصورة أكثر نقول: إن الثابت في الثقافة هو تلك المبادئ الأساسية التي ترتكز إليها ثقافة ما وتشكل المحور الذي تدور حوله، والتي تمكننا من تمييز الثقافات بعضها عن بعض، فنقول ثقافة إسلامية أو غربية، أو أدنى من ذلك فنقول ثقافة أميركية وفرنسية، أو أدنى، وصولاً إلى أبسط شكل للثقافات الفرعية. أما المتحول في الثقافة فهو تلك المبادئ «المكتسبة» على الدوام من شتى المصادر، سواء كانت هذه المصادر هي «ضرورات» الحياة اليومية أو من ثقافات أخرى نتيجة التداخل ومن ثم التلاقح.

والعلاقة بين الثابت والمتحول في ثقافة ما هي علاقة متداخلة ذات نسيج واحد لا يمكن حقيقة الفصل الواضح في عالم الواقع بين خيوطها المتداخلة، وذلك مثل مثال أيمرسون حول الرجل الذي أكل بقرة، إذ إننا لا نستطيع تحديد موقع البقرة بعد هضمها. إنها تصبح جزءاً من نسيج جسد من أكلها. فالجانب الثابت من الثقافة يقوم «بهضم» الجانب المتحول ويمنحه صورته وشكله وهيئته، والجانب المتحول يقوم بتغيير مضامين بعض مبادئ وقيم ومنطلقات الجانب الثابت وإن لم يحول المبدأ أو القيمة ذاتها، ولعل في بعض الأمثلة تبيان لمثل هذه العلاقة. فمثلاً في اليابان، فإن قيمة مثل التضحية وسيادة روح الجماعة تعتبر جزءاً من الجانب الثابت في الثقافة اليابانية، والتي تمنح تلك الثقافة تميزاً واختلافاً عن بقية الثقافات، وهي قيمة ثابتة لأنها موجودة دائماً في نسيج الثقافة اليابانية قديماً وحديثاً، وبزوالها لا تصبح الثقافة اليابانية ثقافة يابانية. ولكن أن تكون هذه القيمة «ثابتة» لا يعني أنها «ساكنة» أو جامدة، بل إن مضمونها يتغير نتيجة الجانب المتحول والمرتبط بضرورات الحياة اليومية والتداخل مع الثقافات الأخرى. فإذا كانت التضحية وروح الجماعة قد ارتبطت بالسيد الإقطاعي في السابق أو بالملك الشمس، فإنها اليوم مرتبطة بالوطن والعمل مثلاً، وهي قيم ومفاهيم جديدة، بحيث تغيرت العلاقة والسلوك والهدف، ولكن جوهر السلوك واحد والقيمة ذاتها

وإن تغير مضمونها. وإذا كانت «الحرية» مثلاً أحد مرتكزات ثقافة العربي القديم، فإنها لا تبقى على المعنى ذاته والمضمون ذاته نتيجة حركة الحياة وتغيراتها. فإذا كانت الحرية بالأمس تعني «انتفاء الرق»، فالحر هو من ليس رقيقاً ولا يقبل ذلك على نفسه، فإنها اليوم تعني أشياء أخرى بالإضافة إلى المعنى الأساس، فقد تعني الحرية السياسية أو حرية الضمير أو الحرية بالمعنى الفلسفي، وهو تختلف اختلافاً كبيراً عن المعنى المحسوس للحرية عند العربي القديم ألا وهو مجرد انتفاء الرق. الحرية، بصفتها قيمة ثابتة في الثقافة، بقيت كما هي ولكن مضمونها تغير بفعل حركة التاريخ وتقلب المجتمعات والاحتكاك بالآخر ونحو ذلك، وهو الجانب المتحول من الثقافة، وعلى ذلك في بقية ثوابت أية ثقافة.

المشكلة ليست فيما قيل سابقاً، فهذه عملية تاريخية تحدث ولا بد أن تحدث. المشكلة تكمن عندما تحاول جماعة ما، وفق مفاهيم ايديولوجية معينة، أو هاجس مرضي في الحفاظ على «الهوية» أو الخصوصية أو نحو ذلك، أن تعزل نفسها وتتشبث بقيم ومبادئ الجانب الثابت من الثقافة دون أن تدع للجانب المتغير فرصة اختراقه والتفاعل معه ومن ثم تغيير مضمونه، وهنا تتحول كل الثقافة إلى نوع من «الدونكيشوتية» التي ما تزال تصر على مقاتلة أعداء لا يوجدون إلا في الذهن، أما في الواقع فإن هؤلاء الأعداء الوهميين ليسوا في الحقيقة إلا طواحين هواء لا حياة فيها. والمشكلة الأكبر ليست في خيار العزلة ذاتها، إذ ان العزلة الكاملة مستحيلة، مهما حاولت جماعة ما أن تمارسها، ولكن في تشويه العلاقة التلقائية بين جانبي الثقافة عند الإصرار على «حماية» جانب معين منها، ألا وهو الجانب الثابت، وفق تصورات معينة. عوامل التغيير (الجانب المتغير) سوف تدخل وتجد لها منفذاً مهما كانت جدران الحماية مرتفعة، ولكن التداخل والتفاعل في هذه الحالة سوف يكون مشوهاً بحيث ينتج ثقافة مشوهة لا هي فعلاً ثابتة على الثابت، لأنها جمدت مضمونه المتغير، ولا هي متغيرة، لأنها أغلقت الأبواب تجاه عوامل التغيير، فبقيت تتعامل مع مجرد صور ذهنية لا توجد إلا في أذهان أصحابها بينما كل شيء حولها يتحول ويتغير ضمن مبادئ ثابتة، ولكنها ليست ساكنة.

حوار الثقافات: جدلية الخاص والعام

كل فكرة، مهما كان مصدرها ومنشأها، تقوم على شقين متداخلين يوحد ما بينهما عامل التاريخ والتفاعل الثقافي داخل المجتمع الواحد، وبين الثقافات

المختلفة، ألا وهما العام والخاص. الشق الخاص من الفكرة يعبر عن طبيعة وشخصية وتاريخ الشعب الذي أنتج تلك الفكرة، أو الذي نشأت الفكرة في بيئته. أما الشق العام، فهو ذلك الذي يعبر عن البعد الإنساني للفكرة، والذي قد لا يكون ظاهراً بمثل ظهور الشق الخاص، بصفتها نتاجاً حضارياً شاملاً هو ملك للإنسانية جمعاء وليس لفرد بعينه أو شعب بذاته أو ثقافة بنفسها. فحضارة الإنسان، كما قيل سابقاً، هي عبارة عن سلسلة متصلة من حضارات خاصة متعاقبة، كل حضارة نتيجة لما سبقها وإرهاصاً لما بعدها، وبذلك يتشكل تاريخ الإنسان. بمعنى آخر، كل حضارة زمنية ومكانية معينة، تعبر عن خصوصية معينة، هي ذاتية الشعب أو الجماعة التي أنتجتها، أو الجانب الثقافي من الحضارة الذي يعطي تلك الحضارة خصوصيتها وهو من نتاج الحضارة في الوقت ذاته. كما تعبر، أي الحضارة، عن شمولية معينة بصفتها إضافة تاريخية لحضارة الإنسان بعمومه. ومن هذه النقطة ينبثق جدل العام والخاص، حيث نجد العام مستتراً في الخاص، ونجد الخاص إرهاصاً للعام، أو قل هو بذرة العام مهما كان مغرقاً في الخصوصية والذاتية. وبذلك فإن أي حضارة وكل حضارة هي ملك لشعبها الذي أنتجها، وهي ملك لكل إنسان، ومن هذه الطبيعة الملاصقة للحضارات ينشأ التاريخ وينبثق الإنسان التاريخي الذي لا تحده حدود ولا تقيده قيود. إنه جدل العام والخاص، المحدود واللامحدود، النسبي والمطلق، الواقع والمثال، القومي والإنساني، التاريخي والمتسامي، وكل الأشكال التي من خلالها يعبر الإنسان عن ذاته التاريخية والمثالية.

فلو أخذنا مثلاً فكرة أو مفهوم «حقوق الإنسان» التي أعلنتها الثورة الفرنسية، والتي أكد عليها وأعلنها بيان الأمم المتحدة في هذا الشأن، لوجدنا أن هذه الفكرة ذات جذور تاريخية أوروبية، وذلك بالمعنى المعاصر على الأقل، وخلال التاريخ الحديث، وإلا فإننا نجد جذوراً تاريخية «لبعض» هذه الحقوق في أماكن وأزمنة أخرى، وإن لم يكن المعنى ذاته الذي نقصده حين الحديث عن هذه الحقوق في الوقت الحاضر. حقوق الإنسان الطبيعية هذه، هي نتاج الثقافة الأوروبية التي انبثقت وسادت في أعقاب عصر النهضة وحركة الإصلاح والثورة الصناعية وسيادة «البرجوازية» اجتماعياً وسياسياً في أعقاب سقوط الإقطاع وانتصار الرأسمالية. وعلى ذلك، فإن شقها الخاص يقول إنها إنما تعبر عن ذاتية معينة هي الذاتية الغربية، وعن شكل معين من أشكال الحضارة بالتالي ألا وهو الحضارة في الغرب

الحديث والمعاصر. وهي، أي فكرة حقوق الإنسان الطبيعية، عندما خرجت إرهاصاتها الأولى من خلال مفكرين غربيين حتى قبل الثورة الفرنسية، فإنها إنما كانت تتحدث عن حقوق الإنسان «الأوروبي» بصفة خاصة، وحقوق إنسان ينتمي إلى طبقة معينة في داخل كل مجتمع أوروبي بصفة أخص. فمفهوم «الإنسان» حينذاك كان مقتصراً على الأوروبي دون غيره، وعلى طبقة ملاك معينة دون غيرها من طبقات المجتمع. أما بقية العالم، وبقية الطبقات في المجتمع ذاته بصفة أقل، فقد كان يشكل كماً هامشياً لا يدخل في المعنى الحضاري (الأوروبي) لمفهوم «الإنسان»، وهذا شيء نجده في كل الحضارات وليس قاصراً على حضارة أوروبا وثقافتها. فمن طبيعة كل حضارة سائدة، وبالتالي ثقافة مهيمنة، ألا تعترف إلا بإنسانها، وجزء من ذلك الإنسان بصورة أدق، وكون ذلك الإنسان هو الإنسان الحق والفاعل، وما غيره إلا مجرد هامش لا يرتقي إلى مستواه. فالصينيون والإغريق والرومان مثلاً كانوا ينعتون ما عداهم بالبربرية، وفي ذلك كان أفلاطون يقول: «أحمد الله على أني ولدت رجلاً لا امرأة، اثينياً لا بربرياً، وفي زمن سقراط لا غيره». وكان العرب ينعتون كل ما هو غير عربي بالعجمة والأعاجم وفق نظرة استعلائية، وإن خالفت تعاليم دينهم الإسلامي، وكذلك كان الأوروبيون ينعتون كل ما عداهم بالبدائية والبربرية، وإن خالفوا بذلك تعاليم دينهم المسيحي، فهذه مسألة تاريخية مرت بها كافة الحضارات والثقافات التي سادت ثم بادت أو ما زالت سائدة، وذلك في مسارها الطويل واللامتناهي.

خلاصة القول، وعودة إلى المثال السابق، نقول: رغم أن فكرة أو مفهوم حقوق الإنسان الطبيعية هي ذات منشأ أوروبي في الوقت الحاضر، وهي بذلك تحمل علامات ذاتية معينة خاصة هي الذات الأوروبية، إلا أنها في الوقت ذاته تحمل بعداً حضارياً إنسانياً شاملاً. فمفهوم «الإنسان»، الذي كان قاصراً جغرافياً واجتماعياً، أخذ يتسع وفق عوامل التغير التاريخية والاجتماعية، والتي من أهمها في مجالنا احتكاك الثقافات وتلاقحها بغض النظر عن مصادر هذا الاحتكاك، سواء كان استعماراً في أسوء صوره، أو تعاوناً في أسمى أشكاله. لقد أصبح مفهوم «الإنسان» يعني الإنسان بعمومه، بغض النظر عن مكانه أو زمانه، طبقته أو فئته أو عرقه أو مذهبه، رغم أن المفهوم قد بدأ خاصاً جداً. نعم ما زال في المفهوم بعض القصور، ولكن عند المقارنة بين البداية ونقطة الحاضر، نجد أن الكثير قد حدث، وهو ما يعني أن الكثير سيحدث أيضاً، بالرغم من كل الأفكار

والطروحات التي تقف عائقاً في وجه ذلك التطور، فالزبد دائماً يذهب جفاءً ولا يبقى إلا ما ينفع الناس. وبالمنطق نفسه (أي جدلية الخاص والعام) يمكن مناقشة أي مفهوم أو أية فكرة مهما كان مصدرها الثقافي والحضاري، سواء كان ذلك المصدر عربياً أم أوروبياً، إسلامياً أم غربياً، ودينياً أو دنيوياً.

صراع الثقافات: فتش عن السياسة

يرى صامويل هانتنغتون في مقالته الشهيرة: «صدام الحضارات»، المنشورة في مجلة **فورين افيرز**، أن صراع الحضارات هو خليفة الحرب الباردة، وأن عالم ما بعد الحرب الباردة وسقوط الاتحاد السوفياتي سوف يكون عالماً منقسماً ومتصارعاً وفقاً لمراكز تحالف حضارية (إسلامية، كونفوشيوسية، غربية... الخ)، وأن على صناع السياسة الخارجية في الغرب (المركز الحضاري الغربي، خاصة الولايات المتحدة) أن ينتبهوا إلى هذه «الحقيقة» وأن يحددوا ويخططوا سياستهم الخارجية وفقاً لها وبناءً على شعار عام يطلقه هانتنغتون محتواه «الغرب والبقية»، وذلك إذا أرادوا استمرار السيادة الحضارية والسياسية للغرب[١٦].

وفي كتابه الموسوم: **نهاية التاريخ وخاتم البشر**، يرى فرانسيس فوكوياما أن البشرية قدوصلت إلى خاتمة المطاف ونهاية التاريخ فيما يتعلق بأنظمة الحكم والسياسة وذلك بسقوط المعسكر الشرقي والانتصار النهائي للديموقراطية الليبرالية الغربية على مستوى العالم. فهي، أي الديموقراطية الليبرالية، خالية تقريباً من العيوب، إذ «إنه بينما شابت أشكال الحكم السابقة عيوب خطيرة وانتهاكات للعقل أدت في النهاية إلى سقوطها، فإن الديموقراطية الليبرالية قد يمكن القول بأنها خالية من مثل تلك التناقضات الأساسية الداخلية»[١٧]. وبذلك، فإنه «لن تكون البشرية عندئذٍ ألف زهرة تتفتح في صور وأشكال متباينة، وإنما ستكون بمثابة قافلة طويلة من عربات متشابهة»[١٨].

كلا الكاتبين، هانتنغتون وفوكوياما، يصلان تقريباً إلى نتيجة واحدة، وإن اختلفت الطريق إلى هذه النتيجة، ألا وهي ضرورة سيادة الغرب. هانتنغتون يصل إلى هذه النتيجة عن طريق «يجب»، وذلك حين يقسم «حضارات» العالم إلى «الغرب والبقية» وضرورة أن يقوم متخذو القرار في الغرب بأخذ هذه «الحقيقة» في الاعتبار والعمل على استمرار سيادة الغرب عن طريق تحالفات «حضارية» تجمع

دول حضارة الغرب ذات «الثقافة» المشتركة مع الولايات المتحدة خاصة[١٩]. أما فوكوياما فيصل إلى هذه النتيجة عن طريق «الضرورة» وذلك حين «يفلسف» تاريخياً انهيار المعسكر الشرقي وانتصار الديموقراطية الليبرالية ويعلن أن التاريخ قد وصل إلى نهايته بذلك، وأن سيادة الغرب (عن طريق سيادة الثقافة الديموقراطية) قد أصبحت نهائية ولا مجال لتغيرات «جذرية» جديدة في تاريخ الإنسان، بل إن كل التغير إنما هو في التفصيلات وسرعة الشعوب أو بطئها في الوصول إلى النموذج النهائي، النموذج ذاته الأخير.

وبتحليل طروحات الكاتبين نجد أنها قد ركزت في نظرتها التحليلية على المدى القصير، وهي معلومات تفصيلية ثرية فعلاً ولكنها تفقد معناها التاريخي إذا بقيت محصورة في إطار المدى القصير للتحليل. التزام الكاتبين بالمدى القصير واستخلاص نتائج عامة من معلومات تفصيلية خاصة مسألة طبيعية حين تعلم أن الكاتبين متخصصان أساساً في الدراسات السياسية الاستراتيجية ذات العلاقة المباشرة باتخاذ السياسة، أو القرار السياسي، في الولايات المتحدة، وكما هو معروف فإن القرار السياسي العملي ينطلق من مصالح آنية أو قصيرة المدى ولكنه، وهذا شيء طبيعي، لا يأخذ في اعتباره التاريخ كوحدة تحليل أو فترة زمنية طويلة المدى، وهنا كان الخلل في النتائج العامة التي وصل إليها الكاتبان[٢٠]. فكلا الكاتبين انطلق من حدث سياسي معين (سقوط الاتحاد السوفياتي) وخرج منه بنتائج عامة مطلقة وفق تفكير «رغبوي» غالباً تتعلق بمستقبل ومصير البشرية عامة، رغم أن «التاريخ لا يجري على قضبان نحو مستقبل تم تحديده سلفاً»، كما يقول الفن توفلر[٢١]. فهانتنغتون افترض من خلال تحليله أن ظاهرة الصراع الثقافي بين الجماعات (يسميها صراع الحضارات) بعد انتهاء الحرب الباردة هي ظاهرة عامة وباقية وهي التي سوف تحدد شكل العالم القادم. وفوكوياما «افترض» أن انتصار الليبرالية ومحورية الفرد نتيجة نهائية لا سقوط لها. وكلا الكاتبين كان في الحقيقة يقوم بإرسال رسالة إلى متخذي السياسة الخارجية الأميركية، فالأول (هانتنغتون) يقول في رسالته الضمنية: «انتبهوا... هناك صراع حضارات ويجب أن تقيموا أحلافاً جديدة ومختلفة عن السابق من أجل الحفاظ على السيادة في هذا العالم»، أما الثاني (فوكوياما)، فيقول ضمناً: «لا عليكم... إن الانتصار نهائي هذه المرة مهما كانت المتاعب الظاهرة، وعليكم استغلال هذا الانتصار لجلب كل الأمم إلى المركزية الليبرالية». خلاصة القول، إن كلا الكاتبين يقوم ضمناً بتخطيط سياسة

خارجية مقترحة للولايات المتحدة بشكل مباشر، وليس انطلاقاً من أسس معرفية بحتة قد تتضمن توجهات سياسية معينة، ولكن ليس مباشرة وصراحة.

هذا لا يعني عدم وجود صراع بين الثقافات في الماضي وفي الوقت الحاضر، ولا يعني نفي حقيقة الانتصار الحالي لليبرالية. كل ذلك موجود، ولكن السؤال هو: هل مثل هذه النتائج مطلقة ودائمة، كما تتضمن كتابات هانتنغتون وفوكوياما؟. في القرن التاسع عشر، حاول هيغل وابنه الروحي العاق ماركس أن يتنبأا بنهاية التاريخ اعتماداً على أحداث سياسية معينة، مخالفين بذلك المنهج ذاته الذي تبنياه والذي لا مكان فيه للنهاية منطقياً ومعرفياً وبعيداً عن السياسة الصريحة. أعلن هيغل عن نهاية التاريخ بقيام الدولة القومية البروسية، وأعلن ماركس عن قرب نهاية التاريخ المعروف وبداية التاريخ الإنساني الحقيقي حين قال إن الرأسمالية قد وصلت إلى حافة الانفجار بفعل تناقضاتها الداخلية، وخاصة التناقض بين نمط الانتاج الجماعي ونمط الملكية الفردي، وأن النتيجة سوف تكون مملكة الإنسان (الشيوعية) حيث تختفي التناقضات وينتهي التاريخ المعروف. وكلنا يعلم اليوم أن «القومية» خاصة لم تكن نهاية التاريخ بل إننا اليوم نعيش فترة، أو بداية فترة «ما بعد القومية»، التي لم تكن إلا ظاهرة تاريخية وليست متسامية منفكة من قيود الزمان والمكان. ونحن نعلم أيضاً أن الرأسمالية لم تنهار بفعل تناقضات بنيوية داخلية، بل إنها تطورت وأضحت هي ذاتها «نهاية التاريخ» وفقاً لرأي فوكوياما. والحقيقة أن فلسفات «نهاية التاريخ» القائمة على الاستنتاج الضيق من حادثة معينة كثيرة، ولعل من أبرزها الفلسفات الدينية عموماً، وما ذهب إليه أوغسطين في «مدينة الله» من تأملات في هذا المجال بعد انهيار الامبراطورية الرومانية على يد «البرابرة» من قبائل الهون. ونستطيع أن نعمم في هذا المجال «فرضية» مؤداها أن الشعوب غالباً تميل إلى الاعتقاد بفكرة نهاية التاريخ في حالتين: حالة انهيارها وحالة انتصارها. ففي حالة الانهيار، يكون العالم أجمع قد أوشك على الانتهاء، وهذا ما تعبر عنه الفلسفات الدينية عموماً. وفي حالة الانتصار، يكون التاريخ قد انتهى بوصوله إلى أقصى ما يمكن أن يصل إليه البشر من علو وسمو، وهذا ما تعبر عنه الفلسفات القومية عموماً[٢٢].

الأحداث السياسية قد تدفع إلى الخروج بنتائج واستنتاجات سريعة توضع على شكل فلسفة للتاريخ، ولكن النظرة الشاملة إلى التاريخ قد تخرج بنتائج مختلفة.

فلو كان أحدهم ممن يخرجون بنتائج مطلقة من أحداث سياسية معينة، لو كان أحدهم يعيش مثلاً في أوروبا أيام الصراعات الدينية الدموية في المجتمعات وبين المجتمعات، أو أيام الصراع القومي الدموي بين الدول، أو إبان عصر الثورات، لربما خرج بنتائج مطلقة وفقاً للأحداث التي يعيشها. فربما يخرج بنتيجة مطلقة مؤداها أن صراع الأديان والمذاهب هو المحدد لمصير العالم، أو الشيء نفسه عن الصراعات القومية أو الطبقية.

ولكن الذي حدث هو أن الصراعات الدينية الدموية قد أدت إلى سيادة فكرة «التسامح» والديموقراطية لاحقاً، والصراعات القومية قد انتهت إلى فكرة «التعاون»، والصراعات الطبقية إلى فكرة «المشاركة»، فهل كان بإمكان صاحب النظرة الآنية أن يتوقع مثل هذا التحول من النقيض إلى النقيض؟ بهذا المنطق ذاته نستطيع أن نحلل العلاقة بين الشعوب والجماعات، بعيداً عن آنية هانتنغتون مثلاً. ولو كان أحدهم يعيش في ظل الامبراطورية الرومانية أيام قمتها، أو الخلافة الإسلامية أيام سيادتها، وخاضعاً بطبيعة الحال للثقافة السائدة، هل كان بإمكانه أن يعتقد إلا أن هذه هي نهاية التاريخ وأقصى ما يمكن أن يصل إليه الإنسان من رقي في عمارة الأرض. ونحن نجد أفضل تعبير عن ذلك في مقولة: «لم يترك الأوائل للأواخر شيئاً»، وهي مقولة نجدها تتكرر في مختلف الثقافات ومن ثم الحضارات «القومية» التي وصلت إلى منتهى وقمة إنجازها، رغم أننا نعلم مع تقدم الزمن أن الأوائل لم يفعلوا إلا القليل مقارنة بما فعله الأواخر وفق نظرة شاملة وليست جزئية، وهذا أبلغ رد على فوكوياما مثلاً أو من اتخذ فلسفة نهاية التاريخ منهجاً اعتماداً على هذه الحادثة أو تلك.

نعم، هناك تعددية ثقافية في هذا العالم الذي نعيش، وقد يتصارع أصحاب الثقافات المختلفة في فترة ما، ولكن ذلك لا يعني أن الصراع هو خاتمة المطاف وجوهر العلاقات بين الشعوب التي وصفها القرآن الكريم بالقول: ﴿**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير**﴾(الحجرات، ١٣)، والتعارف هنا هو الحوار ذاته. وهذا الصراع الذي يقوم بين الوحدات الثقافية المختلفة يكون دائماً متعلقاً بدوافع ومنطلقات سياسية بحتة لا تبقى أبد الدهر، أما التفاعل والتداخل بين هذه الثقافات فهو الذي يبقى وإن كان تاريخياً طويل المدى ولا يتبين أثره بسرعة

ووضوح. فمثلاً، عندما جاء الاستعمار وفق نظرة متعالية ترفع شعاراً ايديولوجياً تدبيرياً يقول «بعبء الرجل الأبيض» الحضاري، أو عندما كانت كل الغزوات الكبرى في التاريخ عموماً ترفع شعارات مشابهة تحمل ذات النظرة الثقافية المتعالية، كانت هناك ردات فعل ثقافية من المستعمَرين والذين تعرضوا للغزو تدور حول مفاهيم الهوية من الناحية الثقافية البحتة، وحول مفاهيم سياسية جديدة مثل الوطن والاستقلال وحقوق الشعوب ونحو ذلك والتي هي في ذاتها من الإنتاج الثقافي والحضاري للمستعمِر ذاته. فإذا كان الاستعمار قد جاء بالقهر والاستغلال والاحتلال والنظرة المتعالية، فإنه أيضاً جاء بمفاهيم جديدة كان لها دور في تحريك الثقافات التي هيمن عليها وتطورها. وكذلك، ورغم النظرة المتعالية للمستعمر أو الغازي، فإنه يكتسب مكتسبات ثقافية من الشعوب والثقافات التي هيمن عليها، قد تكون طفيفة وغير شعورية، ولكنها في التحليل الأخير تؤثر ذات ثقافة المهيمن ذاتها. النظرة التاريخية أيضاً توضح لنا أن الصراع هو حالة سياسية آنية تاريخياً، أما التداخل والتفاعل الطويلين بين الثقافات فهو الثابت والباقي، وهذا هو ما يجب على أصحاب الوعي أن يبشروا به بعيداً عن حزازات السياسة ومرارات التعصب. وإذا كانت الصراعات بين مختلف الفرقاء في المجتمع الواحد قد وصلت في النهاية إلى إطار اجتماعي عام يتفق عليه هؤلاء الفرقاء محوره مفاهيم التسامح والحوار وحقوق الجميع، دون إلغاء أحد الفرقاء لصالح آخر في تعددية مكفولة الحركة والحرية، فإن الشيء ذاته يمكن أن يحدث في المجتمع العالمي في العلاقة بين الثقافات المتعددة، وسوف تبقى مائة زهرة تتفتح في إطار بستان واحد هو العالم أجمع. الأحادية الثقافية، كتلك التي يبشر بها فوكوياما ضمناً على مستوى العالم، لن تصمد تاريخياً لأن التاريخ دائماً مفتوح لكل الاحتمالات طالما أن الإنسان لم يصل إلى مرحلة الكمال، وهو لن يصل إلى مرحلة الكمال لأنه إنسان، ولكنه يحاول ذلك، وفي هذه المحاولة سر الحضارة والفعل الحضاري والثقافي المتعدد. والصراع الثقافي الدموي، كذاك الذي يقول به هانتنغتون، سوف يقود إلى نوع من العبثية، إذ إن مؤدى مثل هذا المنطق أن مثل هذا الصراع لن ينتهي إلا بهيمنة ثقافة معينة على بقية الثقافات بشكل مقبول من الجميع، مما يعني انتفاء بقية الثقافات وذوبانها في ثقافة واحدة والوصول إلى مرحلة «نهاية التاريخ» الفوكويامية، وذلك لن يحدث إذ إن الإنسان جبل على التعددية والاختلاف سواء بين الأفراد أو الجماعات أو المجتمعات أو الدول. وعلى ذلك فإن العالم لا ريب واصل إلى

مرحلة من الاتفاق تحفظ التعددية وترعاها في إطار مفاهيم مشتركة وقناعات مشتركة، لأن ذلك هو الحل الوحيد الذي يكفل سلامة هذا العالم الذي نشترك في العيش فيه، والإنسان دائماً يلجأ إلى العقل في لحظات الخطر الشديدة، وإن كان قبل ذلك لا يعترف بهذا العقل عندما لا يكون الخطر مهدداً للوجود ذاته الذي بدونه لا قيمة لأي شيء وكل شيء.

ثغرات في حضارة العصر

لا مجال للنقاش في القول إن الحضارة في الغرب المعاصر هي أرقى ما توصل إليه الإنسان في تاريخه حتى هذه النقطة من الزمان، سواء تحدثنا عن المنجزات المادية البحتة، أو تلك المتعلقة بالنظم والمذاهب السياسية أو الاجتماعية والاقتصادية، ولكن ذلك لا يعني خاتمة المطاف و«نهاية التاريخ» لأن الإنسان، كما ذكر آنفاً، لم يصل إلى الكمال المطلق، ولن يصل، وبالتالي فإن كل حضارة مهما كانت متقدمة لا بد وأن تفتقد أشياء معينة تكون، أي هذه الأشياء، الحافز على التغير والحركة ومن ثم الانتقال إلى شكل حضاري أرقى، سواء في نفس مكان الحضارة السائدة إذا بقيت مرنة في وجه التحول، أو في مكان آخر، فالحضارة ذات منطق داخلي خاص تبحث عن البيئة الأكثر مناسبة لها للتفتح والإشراق، إذا أردنا أن نتفق مع منطق هيغل في هذا المجال. والحضارة في الغرب المعاصر ليست استثناء تاريخياً مهما حاول فلاسفة «نهاية التاريخ» منطقة هذا الاستثناء، فالتاريخ لا ينتهي إلا بنهاية الإنسان ذاته. الحضارة المعاصرة جعلت الحياة أكثر سهولة وأكثر سرعة، وقربت البعيد وأنطقت الحديد. الحضارة المعاصرة اختزلت العالم إلى قرية صغيرة، وتحاول أن تفرض التجانس على وجود متعدد بطبعه. الحضارة المعاصرة أطالت عمر الإنسان وجعلت من الفرد كياناً ذاتياً مستقلاً، إلا أنها رغم كل هذه الإنجازات أضاعت ذات الإنسان الذي «يبدو» أن كل هذه الإنجازات كانت من أجله. إن انتقادات كارل ماركس، في كتاباته المبكرة، لغربة الإنسان وضياعه في ظل النظام الرأسمالي ما زالت قائمة، والرأسمالية اليوم هي جوهر حضارة العصر.

ذكرنا في الصفحات السابقة أن لكل حضارة، أو أحد الأشكال التاريخية للحضارة الإنسانية، فكرة محورية تدور حولها هذه الحضارة، والفكرة المحورية للحضارة في الغرب المعاصر هي «الفعل» أو العمل البحت. وبشكل أكثر تفصيلاً، يلخص غارودي الفكرة المحورية لهذه الحضارة بثلاثة موضوعات أساسية هي:

موضوعة رجحان الفعل والعمل، موضوعة رجحان جانب العقل، وموضوعة رجحان اللانهائي الكمي وحسب[٢٣]. الفكرة المحورية في كل شكل حضاري هي التي تعطي لتلك الحضارة معناها من خلال إبراز الفلسفة التي تنظر من خلالها هذه الحضارة إلى الحياة والوجود. بمعنى آخر، فإن الفكرة المحورية في أية حضارة هي «بعدها الميتافيزيقي» إن صح التعبير، أو «الأسطورة» المؤسسة لتلك الحضارة، ونحن هنا نستخدم مفهوم الأسطورة بمعنى النص المصور والمجسد للمعنى الذي تقوم عليه الحضارة وليس بمعنى الخرافة. مشكلة الحضارة المعاصرة في الغرب، ومن ثم العالم بطبيعة الحال، إنها تفتقد إلى هذا البعد الميتافيزيقي أو تلك الأسطورة المؤسسة (إلا إذا ذهبنا مع غارودي إلى القول بأن أسطورة «فاوست» الذي باع روحه إلى الشيطان هي أسطورة «بلد الغسق»). وقد يعتقد البعض أن غياب مثل هذا البعد، أي البعد الميتافيزيقي، هو أهم إيجابية للحضارة المعاصرة، ولكني أعتقد أن هذه النقطة هي أهم سلبية فيها إذ في النهاية سوف تصطدم هذه الحضارة «بجدار المعنى»، وما كل هذه الفلسفات التي تظهر في الغرب بعد كل أزمة حضارية عامة (الحرب الأولى أو الثانية مثلاً، أو الإحساس بالعزلة رغم الوجود في مجتمع) إلا محاولات للبحث عن معنى وبعد ميتافيزيقي حتى لو كان هذا المعنى هو اللامعنى ذاته، كما في فلسفة العبث مثلاً. فكرة «الفعل» أو العمل المجرد تقود، وفق رأي غارودي، إلى البحث عن اللانهائي في النهائي، وعن الكيفي في الكمي، وتكون النتيجة دورة لا معنى لها ولا أول ولا آخر. إنتاج أكثر من أجل استهلاك أكبر ومال أكثر، ثم استثمار جديد أكبر من أجل إنتاج أكثر وربح أوفر عن طريق استهلاك أكبر، وهكذا. تقنيات أفضل، وموجات تلو موجات من هذا التقدم بحيث أصبحت الحياة أسرع وأسرع، وأسهل وأسهل. كل تقنية تأتي بتقنية جديدة تنفيها وتكون مقدمة لأخرى وهكذا. حلقات متداخلة متشابكة من الإنتاج والاستهلاك وإعادة الإنتاج والاستهلاك والتقدم التقني الذي يجعل الحياة أسرع وأسهل، وكم هائل من المعلومات الدقيقة على أقراص ليزر صغيرة كانت في الماضي مكتبات عامرة كبيرة. كل ذلك شيء عظيم وتقدم هائل، ولكن يبقى السؤال: ثم ماذا؟ أصبحت الحياة أسرع وأسهل، وأصبح الإنسان أطول عمراً سواء كماً (في السن) أو كيفياً (ما يمكن عمله خلال هذه السن)، ولكن رغم كل هذا الإشباع المادي المحسوس، يبقى هناك جانب يشكل ثغرة هائلة في هذه الحضارة ألا وهو المعنى الميتافيزيقي لكل ذلك. ما معنى التقدم ولماذا نتقدم؟ إنه

السؤال ذاته الذي سأله الفلاح الصيني لذاك الغربي الذي ذُكر في الصفحات السابقة، وهو المعنى ذاته الذي تعبر عنه الأسطورة الإغريقية التي تقول إنه إذا أرادت آلهة الأولمب أن تعاقب شخصاً فإنها تمنحه كل ما يشتهيه ويرغب فيه ثم لا يجد في النهاية ما يريد، وهذا هو أقصى عذاب ممكن. ومما يزيد حرقة السؤال عن «معنى» كل ما يجري، إن هذه الحضارة ذاتها، التي جعلت الحياة أسرع وأسهل وأكثر إشباعاً، هي ذاتها التي أوصلت الحياة ذاتها إلى حافة الخطر: أسلحة ذرية ونووية ونيوترونية وجرثومية كافية للقضاء على سبعة أراضٍ وليس أرضاً واحدة، قضاء على البيئة والطبيعة التي استغرق وصولها إلى ما هي عليه ملايين السنين، فتقدم «الأسهل والأسرع» لا يكون إلا باستهلاك هذا المخزون البيئي في بضع سنين وهو الذي كان كافياً لحياة بشرية آلاف السنين. وبعيداً عن كل ذلك، ولصيقاً له في الوقت ذاته، فإن هذه الحضارة ذاتها حضارة الأسرع والأسهل واللامتناهي الكمي، التي رفعت من قيمة الفردية والفرد هي ذاتها التي أضاعته عن طريق مكننة كل شيء والاتجاه نحو الضخامة في كل شيء. مجتمعات مدنية هائلة يعيش فيها الملايين، ولكن الفرد وحيد رغم الملايين التي حوله، فاقد للمعنى في كل ما حوله: ينهض صباحاً للذهاب إلى العمل من أجل الإنتاج واكتساب المال من أجل الاستهلاك. ولكن الحاجات عديدة ومتجددة، فيعمل أكثر ليكسب أكثر ويستهلك أكثر. يعود مساءً إلى منزله منهكاً وحيداً لينام مبكراً من أجل العمل غداً، وهكذا حتى يصل إلى لحظة الموت دون أن يعي المعنى في كل ما حوله: لقد تحول هو ذاته إلى آلة في حضارة آلية. مثل هذا الوضع لا بد أن يفرز نماذج مثل غريب كامو، ولا منتمي ولسون، وجحيم باربوس، فهي نماذج تبحث عن المعنى دون وعي منها في بيئة افتقدت المعنى.

ولعل أفضل تعبير، وإن كان فيه شيء من التطرف، للوضع المأسوي للإنسان في ظل حضارة العصر هو قول أحد العلماء المعاصرين: «ليس الإنسان شيئاً سوى آلة بيوكيماوية، مشحونة بجهاز احتراق، يمنح الطاقة للكمبيوترات»[٢٤]. هذه «المكننة» للإنسان في ظل الحضارة المعاصرة هي أفضل تعبير عن أزمة المعنى في حضارتنا المعاصرة حين انقلبت المعادلة فأصبحت الشيء ـ الإنسان، بدل أن تكون الإنسان ـ الشيء. ولعل أفضل تعبير «بليغ» لهذا الوضع المأسوي لحضارتنا المعاصرة هو ما قاله كلود ليفي ستراوس في كتابه **المداران البائسان**: «مؤكد أن هذه الحضارة الغربية العظيمة، خالقة العجائب التي لا نفتأ

نجد فيها متعتنا، لم تخلق هذه العجائب إلا مقابل ثمن معين... فانتظام الغرب وانسجامه يُلزمان باستبعاد كميات ضخمة من المنتوجات الصغيرة المشؤومة، التي تتلوث بها المعمورة بكاملها اليوم. إن ما تريني إياه قبل أي شيء آخر، أيتها الأسفار، هو قدراتنا المقذوفة بوجه الإنسانية»[٢٥].

بطبيعة الحال، ونحن نكرر هنا، فإن انتقاد الحضارة المعاصرة لا يعني التقليل من قيمتها، فهي التي جعلت الإنسان سيداً شبه مطلق على الطبيعة من حوله لأول مرة في التاريخ، ولكن الثمن كان باهظاً فعلاً إذ ضُحّيَ بالإنسان ذاته من أجل ذلك، وذلك مثل فاوست الذي باع روحه للشيطان من أجل معرفة كاملة، فحصل على المعرفة ولكنه فقد روحه. هذا النقص في الحضارة المعاصرة، والذي أسميناه غياب المعنى أو البعد الميتافيزيقي للحضارة، هو الذي يجعل من الفلسفات المؤدلجة والمسيَّسة حول «نهاية التاريخ»، و«ليس في الإمكان أبدع مما كان»، مجرد ترهات فكرية، منظوراً إليها تاريخياً ومعرفياً. وما تيارات ما بعد الحداثة المعاصرة إلا نوع من الاحتجاج على هذا النقص في حضارة زعمت أنها تمثل العقلانية الكاملة، وذلك أقصى ما يمكن أن يصل إليه الإنسان.

هذا النقص، غياب البعد الميتافيزيقي، هو الذي سيدفع الحضارة المعاصرة إلى البحث عن شكل آخر، سواء في المكان ذاته أو في مكان آخر، فالمكان لا يهم بقدر ما هو استمرار الحضارة. شكل آخر يكون اتصالاً للحضارات السابقة، وعلى رأسها الحضارة في الغرب المعاصر، يعطي المعنى للحياة قبل أي شيء آخر. قد يجد هذا الشكل الحضاري القادم معناه في «نرفانا» بوذا، أو «يانغ وين» الصين و«سكينة» كونفوشيوس، أو «طاو» لاوتسي، أو غنوصية أفلوطين و«لوغوس» زينون، أو شطحات الحلاج وابن عربي والسهروردي، أو «ساتياغراها» غاندي، أو «صحوة» المسلمين و«أصولية» اليهود و«الميلاد من جديد» عند النصارى، أو في هذه كلها أو في غيرها، المهم أن الحضارة لا بد أن تجد شكلاً جديداً يتضمن المعنى، وإلا فإنها في النهاية، بغير ذلك، سوف تستهلك ذاتها في دائرة الإنتاج وإعادة الإنتاج، والتقنية وإعادة التقنية اللامتناهية دون معنى يحدد الغاية من كل ذلك، وحينها قد ينتهي العالم ذاته وليس التاريخ فقط.

وفي المآل الأخير، كل حضارة وأي ثقافة تحاول فرض الأحادية (سواء على نطاق المجتمع الواحد أو على نطاق العالم) على ما عداها سوف تصل إلى مرحلة

السكون والجمود، إذا نجحت في ذلك، وبالتالي حوافز الحركة فيها ومن ثم الموت. وغالباً هي لا تنجح في مثل هذا المسعى إذا إن العالم قد جبل على التعددية ابتداءً من الفرد وصولاً إلى كل العالم، وهي إن حاولت ذلك سوف تفتح الباب لصراع الثقافات بدل حوارها وتفاعلها، والنتيجة سوف تكون الوصول إلى صيغة يرضاها الجميع تكفل التعددية في إطار مشترك من التعايش، ولكن ذلك لا يكون إلا بعد أن يكون الثمن الإنساني المدفوع غالياً، فهل يعقل الإنسان ذلك وينطلق إلى الحوار مباشرة دون المرور بمرحلة دفع الثمن؟ أشك في ذلك ولكني لا أفقد الأمل. أشك، لأن للسياسة مصالحها ودوافعها، وللتعصب منطقه الخاص الذي لا يعترف بالمنطق. ولا أفقد الأمل لأن للإنسان عقلاً ووجداناً قادران على الإشارة إلى الاتجاه الصحيح دون عبور طريق الآلام. وأعتقد أن هذه هي مهمة «أصحاب الوعي» في هذا العالم: التبشير بقدرة الإنسان على جعل الحياة جميلة لكل إنسان، ولكن ذلك لا يكون إلا بتفاعل الإنسان مع الإنسان، وهذا هو لب حوار الثقافات والحضارات، ولأجل ذلك نتحدث عن الأندلس وغير الأندلس من أجل إيضاح أن الإنسان يصل إلى قمة إبداعه وتجسيد جوهر الإنسان فيه حين يتفاعل مع أخيه الإنسان بصفته إنساناً بعيداً عن آنية السياسة وانغلاقات المذاهب. قد يكون مثل هذا التبشير شبه عقيم في مثل الظروف التي نعيشها في الوقت الحاضر، ولكن ما علينا إلا بذر البذور المناسبة، فمن يدري متى تأتي الظروف المناسبة لنمو مثل هذه البذور، ولكن الأمل يبقى دائماً، ويبقى الإيمان بالمستقبل هو الدافع للحياة ذاتها.

الهوامش

(١) اندريه ميكيل، **الإسلام وحضارته** (بيروت: المكتبة العصرية، بدون تاريخ، ص ٢٢٥).

(٢) روم لاندو، **الإسلام والعرب** (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، ١٩٧٧) ص ١٨٠.

(٣) كلود كاهن، **الشرق والغرب زمن الحروب الصليبية** (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٥)، ص ٢٦٥.

(٤) ول ديورانت، **قصة الحضارة: عصر الإيمان** (القاهرة: جامعة الدول العربية، الطبعة الخامسة، ١٩٧٥)، انظر خاصة الجزء الثاني من المجلد الرابع، وخاصة الباب الثالث عشر، والفصلين الثالث والرابع من هذا الباب.

(٥) عبد الرحمن بن خلدون المغربي، **مقدمة كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢)، انظر المقدمة الأولى للباب الأول خاصة.

(٦) حسين مؤنس، **الحضارة** (الكويت: عالم المعرفة، ١٩٧٨، ص ١٣).

(٧) جورج حنا، **الحقيقة الحضارية** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٨، ص ١٥ ـ ٢٠).

(٨) انظر مثلاً، ول ديورانت، مرجع سبق ذكره، الكتابين الثاني والثالث.

(٩) انظر، كلود كاهن، مرجع سبق ذكره، الفصل السادس خاصة.

(١٠) الفن توفلر، **صدمة المستقبل: المتغيرات في عالم الغد** (القاهرة: نهضة مصر، ١٩٩٠).

(١١) انظر ما قاله في ذلك علي الوردي، **مهزلة العقل البشري** (لندن: دار كوفان، ١٩٩٤)، خاصة الفصول من الخامس وحتى الثامن، وكذلك كتاب: **وعاظ السلاطين** (لندن: دار كوفان، ١٩٩٥)، الفصل الأول.

(١٢) أوردها داريوش شايغان، **أوهام الهوية** (لندن: دار الساقي، ١٩٩٣)، ص ١١٠.

(١٣) انظر، داريوش شايغان، **النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا** (لندن، دار الساقي، ١٩٩١)، الفصل الرابع: «الخوف من فقدان الهوية».

(١٤) عبد الرحمن بن خلدون، مرجع سبق ذكره، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

(١٥) انظر في هذا المجال، البرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة: ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩** (بيروت: دار النهار، ١٩٨٦)، وكذلك محمد جابر الأنصاري، **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي: ١٩٣٠ ـ ١٩٧٠** (نيقوسيا: دلمون للنشر، الطبعة الثانية، بدون تاريخ)، خاصة المقدمة.

(١٦) انظر: Samuel P. Huntington, «The Clash of Civilizations?», in the Summer 1993 issue of *Foreign Affairs*.

(١٧) فرانسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ وخاتم البشر** (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣)، ص ٨.

(١٨) المرجع نفسه، ص ٢٩٣.

(١٩) انظر: Samuel P. Huntington, «If not Civilizations, What?: Paradimgs of Post-Cold War World,» in the November/December 1993 issue of *Foreign Affairs*.

(٢٠) صامويل هانتنغتون أستاذ علم الحكومة، ومدير معهد جون أولين للدراسات الاستراتيجية

في جامعة هارفارد. فرانسيس فوكوياما كان نائباً لمدير مجموعة تخطيط السياسة بوزارة الخارجية الأميركية، ويعمل حالياً مستشاراً لمؤسسة راند في واشنطن العاصمة.

(٢١) الفن توفلر، **تحول السلطة: العنف والثروة والمعرفة** (مصراتة: الدار الجماهيرية، ١٩٩٢).

(٢٢) من أجل نظرة شاملة وموجزة دون إخلال لفلسفات التاريخ، انظر: البان ج. ويدجيري، **المذاهب الكبرى في التاريخ: من كونفوشيوس إلى توينبي** (بيروت: دار القلم، ١٩٧٩).

(٢٣) روجيه غارودي، **حوار الحضارات** (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٨٦)، ص ٣٩ ـ ٤٢.

(٢٤) أوردها داريوش شايغان في **أوهام الهوية**، مرجع سبق ذكره، ص ١٥.

(٢٥) أوردها كاظم جهاد في: «قراءة لمفهوم التمركز العرقي الغربي: بين كلود ليفي ستراوس ودريدا»، **مجلة الوحدة**، العدد ٤، يناير ١٩٨٥، ص ٤٧ ـ ٥٩.

هوية بلا هوية: نحن والعولمة(*)

إن للزمن جلالاً أيما جلال، فأين هو الذي يستطيع الوقوف أمام أطلال الماضي ـ وهي أطلال ـ هازئاً ساخراً؟ أين هو الذي يستطيع أن يعبث بجثث الموتى كما يعبث بقطع من الصخر الجماد؟ إن أوغل الماديين في النزعة المادية لا يملك إلا أن يتأثر بجلال القدم، برغم علمه التام أن القدم ينبغي أن ينقص من قيمة الشيء لا أن يزيدها، لو كان الأمر كله أمر مادة أو منفعة؟
(زكي نجيب محمود. **تجديد الفكر العربي**. بيروت: دار الشروق، ١٩٧٨، ص ٥٢ ـ ٥٣).

هاجس الهوية

حديث الهوية حديث ذو شجون، خاصة في منطقة ممزقة بين تيارات الحاضر والماضي، مثل منطقتنا العربية والإسلامية، التي تعيش في حالة من «**الشيزوفرانيا الابستمولوجية**»، والتمزق بين «**التاريخانية والترميزية**»، وفق تعبيرات داريوش شايغان، وما ينتج عن ذلك من تشتت في مفهوم الهوية ذاته[1] (داريوش شايغان: **أوهام الهوية**. لندن: دار الساقي، ١٩٩٣، ص٨٨). فنحن نعيش في حالة من التمزق بين «حالتين» أو مستويين من أنماط الهوية، إن صح التعبير: أحدهما هوية نموذجية متعالية ومتسامية، بل ومقدسة في الذهن، والأخرى عملية، بل ومدنسة في الذهن رغم الممارسة، ونحن بين الحالتين مذبذبون. ولذلك، وحين مناقشة إشكالية الهوية، لا بد من التمييز بين هاتين الحالتين أو المستويين وطرح السؤال حول ماهية الهوية، قبل مناقشة أي سؤال آخر متعلق بها، مثل المحافظة عليها وحمايتها ونحو ذلك من أسئلة لا زلنا نخوض فيها منذ أن اكتشفنا الغرب، أو اكتشفنا هو، لأول مرة في العصر الحديث، وحتى أصبح حديث العولمة هو الأعلى صوتاً هذه الأيام.

(*) قدمت لمؤتمر «العولمة وقضايا الهوية الثقافية»، القاهرة، ١٩٩٨.

الهوية المتعالية والهوية الممارسة

يقول زكي نجيب محمود:

> حين تكون الثقافة المعينة منسابة في عروق الناس مع دمائهم، فحياتهم هي ثقافتهم وثقافتهم هي حياتهم، لا حين تنسلخ عن الحياة ليضطلع بها محترفون يطلقون على أنفسهم اسم المثقفين، ولا يحدث انسلاخ كهذا ـ فيما أظن ـ إلا حين تكون الثقافة وافدة إلى الناس من خارج، لا منبثقة من نفوسهم. . .

(زكي نجيب محمود، مرجع سابق، ص٧١).

ووفقاً للاقتباس السابق، لو سألت أحد العامة سؤالاً بسيطاً: «من أنت؟»، لما وجد مشكلة في الإجابة، سيقول لك أنا فلان ابن فلان، من العائلة أو القبيلة أو الفئة أو الطائفة الفلانية، أعمل في العمل الفلاني، من الدولة الفلانية، عربي اللغة، مسلم الدين، وهكذا. . ولو سألت هذا العامي عن فلان من الناس، لأعطاك بالإضافة إلى المعلومات السابقة، معلومات عن آراء وسلوك ومزايا الشخص المتحدث عنه. المسألة واضحة ومحسومة جداً بالنسبة لهذا العامي، والهوية لا تشكل أي إشكالية أو أحجية أو معضلة بالنسبة له، فهو يمارسها في حياته اليومية، ويكتسبها من المجتمع الذي يعيش فيه، وبالتالي فهي ليست هاجساً، أو من المفكر فيه بالنسبة له، طالما أنها ممارسة يومية معتادة.

ولو سألت «مثقفاً» السؤال ذاته، سواء عن نفسه أو غيره، لدخل معك في دهاليز التاريخ والسياسة والاجتماع وعلم النفس، والتحليل النفسي والضمير الجمعي وفلسفة التاريخ، وغير ذلك. ولو كان هذا المثقف «مؤدلجاً» بحدة، لوردت في الإجابة مفردات الأمة الخالدة وأمة الوسط وما يجب أن يُفعل ولا يُفعل، وغير ذلك. والخاتمة دائماً تكون في إعطاء جواب نموذجي ومجرد لما هي الهوية وما يجب أن تكون عليه، والثقافة الذاتية ومحدداتها المفارقة والمتسامية.

العامي يعطيك إجابة بسيطة لما هو ممارس فعلاً دون تفكير، والمثقف، باختلاف المشارب الفكرية والأيديولوجية، يعطيك وضعاً نموذجياً يتميز بالثبات والديمومة، قد لا يكون ممارساً في واقع الحال، حتى من المثقف ذاته، الذي قد يحدد وينمذج تجريدياً، ولكنه حين يترك النشاط الذهني البحت، يمارس ثقافة معيشة مختلفة كل الاختلاف. فالهوية هنا تفترض: «ثباتاً في الحال ووحدة في

المبتدأ والمآل. وهي تنحو بالتالي، حين يؤخذ بها على أنها غاية، غاية متحققة، إلى سحق ما يعددها وغمر ما يخرج عنها أو ما يطبعها بطابع الاحتمال ويقدمها على أنها مشروع وموضوع ابتكار»(٢) (أحمد بيضون، «هجاس الهوية»، **مجلة مواقف**، العدد ٦٥).

فالعامي لا يفكر في «الأنا» و«النحن»، لأنه يمارسهما فعلاً، ولا تشكلان قضية بالنسبة له. أما المثقف العربي فقد جعل من مسألة الهوية والذاتية، وما يتفرع عنها من مفردات ومفاهيم ملازمة، أزمة الأزمات، وإشكالية الإشكاليات لأمة «مفترضة» ليس بالضرورة أن تكون الأمة القائمة ذاتها على أرض الواقع، و«جماعة» غالباً لا توجد إلا في ذهن من يفكر فيها دون وجود حقيقي خارج العقل الذي يفكر بها ويقولبها وفق نظرة ذاتية أو ثقافية أو ايديولوجية خاصة. هذا لا يعني نفي الأمة ووجود الجماعة، ولكنه يعني ضرورة الفصل بين مكونات الجماعة في واقع الحال، التي هي مجموعة من الأفراد في حال من الحركة والتغير، وبين الجماعة في الذهن، التي هي مفهوم مجرد متعال وثابت. ويختلف المثقف العربي في هذا المجال، عن المثقف الغربي مثلاً، في كون الأول، أي المثقف العربي، يحاول بناء مفاهيمه وفق قناعات ذهنية وفكرية ذاتية، فيما يحاول الثاني، أي المثقف الغربي، بناء المفاهيم ذاتها بناءً على دراسة موضوعية لمكونات الخارج وسيرورتها التاريخية والاجتماعية، قبل أن يضفي عليها منظومته الفكرية الخاصة. فالقضية ليست في كون التجريد جيداً أو سيئاً، بقدر ما هي في الأسس التي يقوم عليها التفكير المجرد.

فالهوية مفهوم ذهني قبل أن تكون وجوداً محسوساً، وقد توصلت حلقة دراسية فرنسية حول هذا الموضوع إلى «أن الهوية ضرب من البؤرة الوهمية التي لا غنى عن الرجوع إليها من أجل تفسير عدد من الأمور، لكن ذلك لا يعني أن لها بحد ذاتها وجوداً فعلياً»(٣) (حسن قبيسي، «هوية في منزلة الصفر»، **مجلة مواقف**، العدد ٦٥). ولذلك نجد أن «هاجس الهوية» موجود عند المشتغلين بالتجريد الذهني، ولكنه غير موجود عند من يمارس الحياة الفعلية، أي الإنسان العادي. ويزداد هذا الهاجس، أو هو ينبثق بكل أبعاده، في أوقات الأزمات والهزائم التي تمر على الجماعة (أمة أو دولة أو مجتمعاً أو غير ذلك)، وخاصة عندما تعتقد هذه الجماعة أنها ذات إرث تاريخي معين، ودور عالمي ينبثق من ذلك الإرث التاريخي، وأن هذا الإرث وذاك الدور مهددان بهيمنة هوية أخرى وانتشار ثقافتها. فلم يكن

مثلاً في فرنسا أو بريطانيا أو ألمانيا أزمة هوية وأزمة ثقافة وطنية مهددة قبل انحسار الدور العالمي لهذه الدول، وانحسار أثرها الثقافي في مقابل الثقافة البراجماتية التقنية الأميركية المكتسحة عالمياً. إنها «الأنا» الجماعية النموذجية، كما يعبر عنها مثقفو الجماعة، عند الإحساس بانحسار هيمنتها في مقابل «أنا» جماعية أخرى، وذلك كعملية تاريخية مفهومة وقابلة للتفسير موضوعياً، ولكنها غير مقبولة من الأنا المهزومة ذاتياً، والتي تحاول استخدام كل آليات الدفاع الذاتي لدرء الخطر القادم أو المهيمن، حتى لو كان هناك قناعة أن ما يجري هو عملية تاريخية لا بد منها، وذلك مثل عجوز قد اجتاز مرحلة الشباب ولكنه لا يريد الاعتراف بذلك، مع قناعته بعجزه، فتراه يلجأ للمقويات المنتقاة لعلها تجعله قادراً على فعل ما يفعل الشباب، ولكن لا يصلح العطار ما أفسد الدهر كما يقال. وموضوع الهوية يقود إلى مناقشة موضوع على صلة وثيقة، أو هما شيئاً واحداً في الحقيقة، ألا وهو موضوع الثقافة.

تفاعل الثقافات وصراعها

الثقافة، بكل بساطة، هي فلسفة الجماعة ونظرتها إلى الوجود من حولها. فهي مجمل العقائد والقناعات المطلقة التي تؤمن بها جماعة ما، والتي تمنح «المعنى» للأشياء (المحايدة في الأصل) من حولها، وما ينبثق عن ذلك من سلوك وعلاقات ومعرفة. والثقافة بهذا المعنى، هي التي تمنح حضارة معينة شكلها و«نكهتها» الخاصة التي تميزها عن غيرها من حضارات، رغم أن جوهر الحضارات الإنسانية واحد، ألا وهو عمارة الأرض أو «الخلافة في الأرض»، إذا استخدمنا مفاهيم قرآنية، أو «العمران البشري» إذا استخدمنا مفاهيم خلدونية.

فالثقافة هي «الأسلوب» الذي يتم به العمران أو الاستخلاف أو إقامة الحضارة والمدنية، من حيث هو انعكاس للفلسفة المعيشة للجماعة المنشئة للحضارة. ومن خلال هذا الأسلوب، يمكننا تصنيف الحضارات، فنقول مثلاً هذه حضارة عربية إسلامية، وتلك صينية أو غربية أو شرقية، وهكذا. والحضارة السائدة في لحظة تاريخية معينة، عبارة عن تجسد للجهد الإنساني في عمارة الأرض في أعلى مراحله.

ويمكن القول إن الثقافة بهذا المعنى، هي «وعي الجماعة بذاتها»، أو هي «روح الجماعة»، إذا استخدمنا مفاهيم هيغلية. وبالتالي فهي مرتبطة ارتباطاً عضوياً بمفاهيم الهوية والذاتية والخصوصية، ونحو ذلك من مفاهيم[٤]. (داريوش

شايغان، **النفس المبتورة ـ هاجس الغرب في مجتمعاتنا**. لندن، دار الساقي، ١٩٩١، الفصل الرابع خاصة). وبصفتها مقولات مطلقة، فهي المعيار الذي من خلاله يحكم الإنسان على الآخرين، أفراداً وجماعات، من حيث مسألة «الصح» و«الخطأ»، أو الـ «مع» و«ضد»، ولا وسط لذلك[٥]. (انظر في ذلك: علي الوردي، **مهزلة العقل البشري**. لندن: دار كوفان، ١٩٩٤. وكذلك: **وعاظ السلاطين**. لندن، دار كوفان، ١٩٩٥). ومن هنا يمكن أن نفهم مقولة البرت اينشتين إن: «شطر الذرة وتجزئتها أسهل من اقتلاع حكم مسبق من عقل الإنسان»[٦]. (أوردها شايغان في **أوهام الهوية**، ص ١١٠). وينطبق هذا الحكم إلى حد كبير على الأفراد في تباينهم، وصولاً إلى الثقافة العامة للجماعة الكلية، مروراً بالثقافات الفرعية (sub-cultures) داخل الجماعة الواحدة.

ومن هذا المنطلق كان التوتر في العلاقة بين الثقافات، المتزامنة والمتعاقبة، والجماعات التي تمثلها، من حيث الصراع ورفض الآخر. ولكن رغم ذلك، فإن الثقافات متداخلة ومتلاحقة ومتفاعلة تاريخياً، رغم إطار الصراع السياسي والأيديولوجي الذي تكون فيه خلال فترات تاريخية معينة.

تفاعل الثقافات

إذا كان جوهر الحضارات واحداً، وهو عمارة الأرض، فإن الثقافات بطبيعتها مختلفة لأنها ذات علاقة بأسلوب الحياة وفلسفة الفرد والجماعة، ولذلك كان لا بد أن تختلف. فإذا كان الأفراد في الجماعة الواحدة، وفي العائلة الواحدة، يختلفون في أساليب حياتهم، وكانت الجماعات الصغرى في الجماعة الكبرى تختلف في ثقافاتها الفرعية، فإن الجماعات الكبرى لا بد أن تكون مختلفة بالضرورة في فلسفتها وأسلوب حياتها. ولكن هذه التعددية تحتوي في داخلها على نوع من الوحدة أو الكلية الجامعة، وذلك مثل اختلاف أصابع الكف في إطار يد واحدة. فالأفراد في اختلافهم إنما ينتمون إلى جماعة فرعية معينة، عرقية أو دينية أو مهنية مثلاً، ذات ثقافة فرعية مشتركة. والجماعات الصغرى تنتمي إلى جماعة أكبر، وطن أو أمة أو مجتمع مثلاً، مؤطرة بخطوط ثقافية عامة ومشتركة. ودفع مثل هذا التحليل إلى خاتمته المنطقية، يوجب القول إن الجماعات الكبرى ذاتها تنتمي إلى جماعة أكبر أيضاً هي الجماعة الإنسانية، وثقافة ذات خطوط مشتركة هي الثقافة التاريخية للإنسان بصفتها التراكم غير المحسوس للثقافات الخاصة. وإذا

كانت الثقافات تعددية الطابع، فإنها غير منعزلة أو متصارعة تاريخياً، كما يبدو حين النظر إلى المسألة سياسياً أو ايديولوجياً. فهي تتلاقح وتتفاعل، غالباً بشكل غير محسوس، بطرق متعددة، لعل أبرزها طريقتين هما الغلبة العسكرية وانتقال المنجزات المادية لحضارة معينة.

أولاً: الغلبة العسكرية. يقول ابن خلدون(٧):

> إن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده، والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه...
>
> (عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩).

ما يصفه ابن خلدون هنا هو لب التفاعل الثقافي بين الجماعات عن طريق الغلبة العسكرية، التي وإن كانت تثير آليات الذات والهوية للوعي بذاتها والدفاع عما تعتقده جوهرها، إلا أنها طريقة غير محسوسة، ويومية التفاعل، من طرق تلاقح الثقافات. وإذا كان تحليل ابن خلدون لا يحتاج إلى مزيد من شرح، فإن ما يحتاج إلى إيضاح هو أنه حتى الغالب تنتقل إليه مؤثرات ثقافية من المغلوب، خاصة إذا كان المغلوب ينتمي إلى حضارة دارسة، ذات سيادة سابقة، أكثر تعقيداً من حضارة الغالب. ففي هذه الحالة، تستوعب حضارة المغلوب المنتصرين عسكرياً بشكل يكاد يكون كاملاً، وذلك كما هو حال قبائل الهون مع الثقافة الرومانية المسيحية بعد سقوط روما، وكما هو حال قبائل التتار مع الثقافة العربية الإسلامية في المناطق التي غزوها وانتصروا على أهلها. وفي كل الأحوال، فإن الغالب عسكرياً، حتى وإن انتمى إلى حضارة أكثر تعقيداً من الحضارة الدارسة، أو حضارة في طور الصعود، فإنه يستوعب أجزاءً كثيرة من ثقافة المغلوب، ومثال ذلك الرومان والإغريق، والصليبيون والعرب، والعرب المسلمون والبلاد المفتوحة.

ثانياً: انتقال المنجزات المادية. «الموقف السائد في البلدان الإسلامية من التقنية»، يقول أحد الباحثين:

> منذ القرن التاسع عشر هو، تقريباً، التالي: لنأخذ التقنية الآتية إلينا من أوروبا ولكن، لنحذر الفكر الاستلابي الذي

يحملها. كان ذلك، بلا شك، مبرراً لو لم ينطو هذا التمني الماهوي على تناقضات بنيوية»[٨].

(شايغان، **أوهام الهوية**، ص٧٠).

هذه التناقضات البنيوية هي بالضبط ما يخولنا الحكم بانتقال المؤثرات الثقافية مع المنجزات المادية.

فالمنجز الحضاري المادي، مهما صغر وقلّت قيمته، ليس مجرد سلعة أو كتلة مادية محايدة، ولكنه تجسد وتشيؤ «للفلسفة» والثقافة التي أنتجته بداية، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن المنجز الحضاري المادي المنتقل من بيئته إلى بيئة أخرى، لا بد أن يخلق في النهاية ظروفاً ثقافية معينة لتسهيل عملية حركته والاستفادة منه. فالسيارة مثلاً، هذه الآلة التي نعتبرها اليوم وسيلة نقل معتادة، هي وغيرها من وسائل النقل والمواصلات تجسد فلسفة وثقافة معينة يمكن إيجازها بكلمات «أسرع» و«أسهل» و«أمتع»، في مقابل فلسفة وثقافة تقول «كل تأخيرة وفيها خيرة»، و«هي الدنيا طارت»، ونحو ذلك. وعندما تنتقل هذه السيارة إلى بيئة غير التي أنتجتها، فلا بد أن تشاد لها الشوارع الفسيحة، وفي ذلك قضاء على النمط التقليدي من المدن والقرى، لتتحول إلى مدن شبيهة بالمدن التي أتت منها، وذاك يعني انقلاباً اجتماعياً وثقافياً في الوقت ذاته، حتى وإن أخذ هذا الانقلاب شكلاً تقليدياً مستنداً إلى الهوية والثقافة المتعالية الخاصة. يقول أحد دارسي ظاهرة الإسلام السياسي (الإسلاموية) المعاصر[٩]:

> من هم مناضلو الإسلام السياسي المعاصر؟ الواقع أننا نجد الثوابت إياها قائمة من المغرب إلى الملايو (ماليزيا). فكوادر الأحزاب الإسلاموية تتشكل من مثقفين شبان، تلقوا إعدادهم وتأهيلهم في المدارس الحكومية ذات البرامج المغربة، وهم يتحدرون، في الغالب، من أسر حديثة العهد بالتمدن. وفي الجامعة، يجند الإسلاميون محازبيهم في كليات الهندسة أكثر مما يفعلون في الكليات النظرية ككلية الفلسفة ـ اللهم إلا استثناءً واحداً: هو دور المعلمين... فالإسلامويون يجندون محازبيهم من أوساط المثقفين، ومن الأوساط المدينية. إنهم مجموعة حديثة، من وجهة نظر الاجتماعيات، لأنهم يتحدرون من القطاعات الحديثة في المجتمع. فالإسلاموية

ليست رد فعل ضد تحديث المجتمعات المسلمة، بل هي نتاج هذا التحديث... وما يقدمه هؤلاء إلى مقهوري أو «مستضعفي» جميع البلدان، هو الحلم بالوصول إلى عالم التنمية والاستهلاك الذي استبعدوا منه. بلى، الإسلاموية هي الشريعة زائد الكهرباء... ولهذا فإن الثورة بالنسبة إلى هؤلاء، هي بمثابة ترق اجتماعي. وهي تتم باسم المجتمع المدني، أو الأمة الإسلامية... (أوليفيه روا، **تجربة الإسلام السياسي**، لندن، دار الساقي، ١٩٩٤، ص ٥٤ ـ ٥٧).

المراد قوله هنا، هو أن المنجز الحضاري المادي عندما ينتقل من مكان إلى مكان، فإنه ينقل معه ثقافته الخاصة، وفلسفة الجماعة التي أنجزته عاجلاً أو آجلاً. وعلى ذلك، فإن التعامل مع منجز حضاري معين يستوجب استيعاباً للثقافة والفلسفة التي تقف وراء ذلك المنجز، ومحاولة استيعاب هذه الفلسفة في النسيج الثقافي المحلي. بغير ذلك، فإن المنجز سوف يخلق في النهاية ثقافته الخاصة، في الوقت ذاته الذي يركز على الثقافة المحلية «النموذجية»، وفق تصور نمطي معين، مما يولد ازدواجية ثقافية شبيهة بحكاية الغراب والحمامة، وهي من التناقض البنيوي نفسه الذي يتحدث عنه شايغان في الاقتباس السابق، لا تلبث أن تنتهي لغير صالح الثقافة المحلية بعد طول معاناة كان المجتمع في غنى عنها، ولعل في الازدواجية الثقافية الواضحة في مجتمعات الخليج ما بعد النفط، خير مثال على هذه النقطة[١٠]. (للتوسع، انظر: تركي الحمد، **دراسات ايديولوجية في الحالة العربية**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩١).

ولعل فيما سبق من تحليل، بعض تفسير لنجاح بعض الدول في الانخراط في تقنية العصر وثقافته، وفشل البعض الآخر أو تأخره على أقل تقدير. فالناجح هو الذي استطاع استيعاب ثقافة المنجز الحضاري الذي استقدمه، بحيث أصبحت هذه الثقافة جزءاً من نسيج الثقافة الذاتية، كما اليابان مثلاً، والفاشل هو الذي حاول استقدام المنجز دون خلفيته الثقافية والفلسفية، في تركيز هوسي على ثقافة ذاتية نمطية قد لا تكون معيشة أو ممارسة فعلاً.

وسواء تفاعلت الثقافات وفق هذه الطريقة أو تلك، فإن ذلك لا يعني «مسخ» إحداهما لصالح الأخرى، إذ إن النتيجة النهائية دائماً ما تكون نمطاً ثقافياً جديداً يعبر عن كل العناصر الثقافية الداخلة فيه، وذلك على افتراض أننا نتحدث

عن الثقافة بصفتها فعلاً تاريخياً متغيراً، وليس كياناً مجرداً من مقولات مفارقة لعوامل الزمان والمكان. فالياباني أو الكوري لا يزال يابانياً أو كورياً، رغم كل المؤثرات الثقافية التي دخلت في الثقافة الذاتية لكل منهما.

قد يتحدث البعض «أيديولوجياً» عن مسائل مثل «التبعية» الفكرية والثقافية، والغزو الفكري، ونحو ذلك من مسائل قائمة على تصور «انعزالي»، أو موقف ذاتي أو ايديولوجي مفرط في عدم تاريخيته من الثقافة الذاتية بصفتها ذات فرادة أو خصوصية يجب المحافظة عليها، وفق مفهوم نمطي ثابت للمسألة الثقافية. ولكن الحديث هنا هو حديث تاريخي، يحاول أن يكون موضوعياً قدر الإمكان، لا علاقة له بالمواقف الذاتية الآنية، أو تلك المواقف المحددة بمرجعية ايديولوجية معينة، أو تلك القائمة على آلية الاختزال والانتقاء للوصول إلى نتائج محددة مسبقاً. وفي هذا المجال، هناك «حكمة» للشاعر الأميركي إيمرسون يقول فيها ما معناه: «أن تأكل بقرة لا يعني أن تتحول إلى بقرة...» نعم، عندما تأكل البقرة قد تصاب بعسر هضم، وقد تصاب بوعكة صحية إن لم تكن معتاداً على لحم البقر، ولكن إذا كان «الجسم صحيحاً» من الأساس، فإنه بالتالي سوف يهضم البقرة وينتهي عسر الهضم، حين يتمثلها الجسم في نسيجه الخاص. أما إذا كان الجسم عليلاً من الأساس، فإن كل طعام سوف يكون علة عليه، وليس له إلا الاكتفاء بالمسلوق من الطعام، في محاولة لتأخير ساعة الموت القادمة لا شك فيها. والثقافات عموماً مثل الأجساد، فيها العليل غير القادر على هضم أي شيء ومآله الموت برغم محاولات الانعاش، مثل ثقافة هنود أميركا، وفيها الصحيح القادر على «هضم الزلط» إذا أعطي الفرصة وأبعدت عنه الوصاية الفوقية التي تعامله كطفل لا تريد له النمو، مثل ثقافتنا العربية الإسلامية، المحددة نموذجياً وليس عملياً.

في الثقافة الذاتية

عند الحديث عن «الهوية»، كان هناك تفرقة بين الهوية كمتغير تاريخي واجتماعي، وبين الهوية كنموذج متعال مفارق لا يعترف بالتغير والتحول. وحين نتحدث عن الهوية والثقافة العربية الإسلامية، على افتراض أنها هويتنا الذاتية المتفق عليها عند مختلف الأطراف بصفتها الحدود القصوى للهوية، ومؤطر الثقافة الذاتية، فماذا نقصد بهذه الهوية وتلك الثقافة؟

دائماً نتحدث عن هويتنا وثقافتنا «العربية الإسلامية»، فهل مثل هذه الهوية

وتلك الثقافة معروفة بالضبط، حتى عند المتحدثين عنها، عند التحليل التفصيلي إن صح التعبير؟ عن أي ثقافة نتحدث في هذا المجال؟ أهي الثقافة الشعبية التي يمارسها العامة، أم هي تلك النصوص التراثية المنتقاة من قبل الفقهاء؟ أهي ما يتحدث عنه المثقف وفق نظرة فلسفية متسامية، أم ما يمارسه المثقف ذاته عندما يترك برجه العاجي ويبتلعه تيار الحياة اليومية؟ أهي الثقافة «القومية» الشاملة، أم الثقافات «الوطنية» المتعددة؟ وحتى هذه «الثقافة القومية» الشاملة، من يحددها؟ أهو الفقيه أم السياسي أم الأيديولوجي أم الفيلسوف، السلطة أم المجتمع، المثقف أم العامي، المجرد أم المحسوس، التاريخ أم النص؟ وكل ذلك يدفعنا دفعاً إلى طرح السؤال الذي أعتقد أننا نتحاشاه جميعاً: هل هناك «فعلاً» كيان متماسك متعال يمكن إدراكه يسمى باسم «الثقافة العربية الإسلامية»؟ لو طرح هذا السؤال على «جمع» معين، لكانت الإجابة بالإيجاب المطلق، ولكن كل «جماعة» من ذلك الجمع سوف يكون لها إجابتها المطلقة الخاصة. فإجابة الفقيه الرسمي لن تكون هي ذاتها إجابة الفقيه المعارض. وإن كانت الإجابة واحدة، فلن يكون التفسير بالضرورة واحداً. وإجابة «القوموي» سوف تختلف حتماً عن إجابة «الإسلاموي»، وإجابة «المستنير» سوف تختلف عن إجابة «التقليدي»، وإجابة حسين مروة في نزعاته المادية، سوف تختلف عن إجابة محمد أبو زهرة في أصوليته الفقهية، بالقدر نفسه الذي تختلف فيه إجابة الطيب تيزيني عن إجابة محمد الغزالي، ناهيك عن الاختلاف في إجابات الإسلامويين في ما بين بعضهم بعضاً، في مقابل إجابات القومويين والليبراليين والعلمانيين في ما بينهم، وعلى ذلك يمكن القياس. وكل ذلك في كفة، وما يمارس فعلاً في كفة أخرى. إنه الصراع الدائم بين «التعالي» المفترض، والنمذجة المجردة، مهما كانت مصادرها الإبستمولوجية والأيديولوجية، وبين «التأريخ» المعيش. يقول باحث في الإشكالية الثقافية(١١):

> ... إن الإنسان يتعامل ويتفاعل مع محيطه، الطبيعي والاجتماعي، من خلال وسيط هو الذهن وما ينتجه هذا الذهن، على امتداد الزمان والمكان، من تصورات ومفاهيم وقيم وأحكام والتي تشكل في تراكمها ما نسميه بالثقافة... ولكن الإشكالية تنبع من أن الإنسان، فرداً أو جماعة، ينحو في كثير من الأحيان إلى تقديس الكلمات والمفاهيم والمصطلحات وإعطائها بُعداً ثابتاً بحيث تتحول مثل هذه

المفاهيم والمصطلحات والتصورات والأحكام إلى قيد على الإدراك ومن ثم الحكم على الأشياء والعلاقات، وبذلك فإن الوسيط الذي يقف بين الذهن والموضوع يتحول إلى نوع من الحجاب أو الستار مما يؤدي إلى تعطّل الفاعلية الإنسانية في الفعل الحضاري، الذي هو بكل بساطة إدراك العالم والسيطرة عليه... (تركي الحمد، **الثقافة العربية**. مصدر سابق، ص١٩ ـ ٢٠).

هل يعني ذلك أن الأمور متروكة على أعنتها، بمعنى انتفاء كل ما هو ثابت في أي ثقافة؟ ليست المسألة بهذا الشكل، ولكنها تعني انتفاء «التعالي» والمفارقة لما هو في حقيقته تاريخي متحول. وانتفاء التعالي لا يعني عدم محاولة فرضه، بل إن هذه المحاولة هي التي «تفرمل» الحركة التاريخية للثقافة وتجعلها في النهاية غير قادرة على مواجهة متغيرات الزمان والمكان، ومن ثم خطر الاندثار؛ وهنا تثور هواجس الهوية والذاتية ونحوها، كما هو حاصل في عالمنا العربي والإسلامي اليوم. وكل ذلك يقود إلى مناقشة مسألة الثابت الثقافي والمتغير التاريخي والعلاقة بينهما.

الثابت والمتغير

يعرّف أدونيس الثابت في إطار الثقافة العربية بأنه:

«الفكر الذي ينهض على النص، ويتخذ من ثباته حجة لثباته هو، فهماً وتقويماً، ويفرض نفسه بوصفه المعنى الوحيد الصحيح لهذا النص، وبوصفه، استناداً إلى ذلك، سلطة معرفية»[١٢]. ويعرف المتحول بأنه: «إما الفكر الذي ينهض، هو أيضاً، على النص، لكن بتأويل يجعل النص قابلاً للتكيف مع الواقع وتجدده، وإما أنه الفكر الذي لا يرى في النص أية مرجعية، ويعتمد أساساً على العقل لا النقل»[١٣].

(أدونيس، **الثابت والمتحول ـ بحث في الإبداع والإتباع عند العرب**. لندن، دار الساقي، ١٩٩٤، ص١٣ ـ ١٤).

ما يتحدث عنه أدونيس هنا هو بالضبط ما نعنيه حين الحديث عن التسامي والنمذجة من جهة، والتاريخية والتحول من جهة أخرى، والعلاقة بينهما. ولكن

أدونيس يتحدث عن النص، بصفته مرجعية في حال الثبات والتحول (ثبات معنى النص أو تأويله أو إلغائه)، أما الحديث هنا فهو عن حركة المجتمع، مع الاختلاف في مفهوم الثقافة، من حيث حصرها في نص مهيمن، أو يراد له أن يكون مهيمناً، أو النظر إليها من حيث هي الحياة ذاتها.

ففي كل مجتمع، هناك نوع من الثنائية في النسق الثقافي هي ثنائية الثابت والمتحول. هذه الثنائية هي تقسيم معرفي نموذجي الهدف منه الإيضاح التجريدي، وإلا فإن الواقع ذاته لا يعرف التقسيمات ذات الحدود الواضحة، فكل شيء متداخل ومترابط بشكل «شبكي» إن صح التعبير. والمقصود بالثابت في ثقافة ما، هو تلك المجموعة من القيم والمبادئ والمسلمات ومنطلقات السلوك التي تعطي للجماعة أسلوبها الخاص في الحياة، وتمنحها الشخصية المختلفة التي تفرقها عن غيرها من جماعات وثقافات. أما المتحول في الثقافة، فهو تلك المجموعة المتكونة من القيم ومنطلقات السلوك المرتبطة بحركة الجماعة وسلوكها. أي أن الثابت في الثقافة هو محورها الذي تدور حوله ويميزها عن الثقافات الأخرى، إذا افترضنا مع رينيه جيرار من أن أي نظام ثقافي هو نهج من الاختلافات المنسقة (رينيه جيرار، **العنف والمقدس**. دمشق، دار الحصاد، ١٩٩٢، ص٦٧)، مما يمكننا من وصف هذه الثقافة بالعربية الإسلامية، وتلك بالغربية، وهكذا. أما المتحول، فهو أنماط السلوك والقيم «المكتسبة» بشكل مستمر من شتى المصادر، سواء كانت تلك المصادر هي ضرورات الحياة، أو نتيجة تداخل وتلاقح الثقافات والحضارات. والعلاقة بين الثابت والمتحول في الثقافات هي عبارة عن تداخل لا يمكن تبين حدوده في نسيج واحد، وذلك مثل مثال ايمرسون عن البقرة وأكلها، فنحن حقيقة لا نستطيع تحديد مكان البقرة في الجسم بعد هضمها، إذ أنها أصبحت جزءاً من نسيج ذاك الجسم. فالجانب الثابت من الثقافة يقوم بهضم الجانب المتحول ويمنحه صورته ومضمونه. والجانب المتحول يقوم بتغيير مضامين قيم ومبادئ الجانب الثابت، وإن لم يمس الإطار العام للقيمة، وذلك على افتراض أن الثقافة ذاتها قادرة على التفاعل الحي مع المحيط. ولعل في ضرب المثال توضيح للصورة أكثر.

فعندما «وفدت» البوذية إلى اليابان، لم تحول اليابان إلى صين مشوهة، بل إن ديانة «الشنتو» اليابانية استوعبت الديانة الجديدة لتجعل منها بوذية يابانية بخصائص قومية وثقافية خاصة، رغم أن البوذية ذات مصدر هندي في الأساس، ولكنها اكتسبت المعالم القومية للبلاد التي حلت بها[١٤] (ايناز و نيتوبي، **البوشيدو: المكونات**

التقليدية للثقافة اليابانية. القاهرة، دار سعاد الصباح، ١٩٩٣، ص١٣ ـ ١٤). وبالمنطق ذاته والإجراء ذاته، استوعبت اليابان الثقافة التقنية المعاصرة، والقيم الغربية عموماً، ولكنها هضمتها بحيث أعطتها النكهة اليابانية الخاصة. فالتضحية والولاء وروح الجماعة، تعتبر من القيم الرئيسة في الثقافة التقليدية اليابانية، وهي من القيم الثابتة لوجودها الدائم في نسيج الثقافة اليابانية قديماً وحديثاً. ولكن كونها قيمة ثابتة لا يعني الجمود والسكون. فإذا كانت التضحية والولاء قد ارتبطت في السابق بالامبراطور والنظام الإقطاعي الياباني وأسياده، وجماعات الساموراي مثلاً، فإنها اليوم مرتبطة بالوطن والعمل، وهي قيم جديدة، بغض النظر عن مصادرها، بحيث تغيرت العلاقة التقليدية وظاهر السلوك والغاية، أما جوهر السلوك وبنية القيمة، فقد بقيا ثابتين، وذلك ما يجعل من اليابان يابانا في الماضي والحاضر رغم كل التحولات الجذرية والمتغيرات التاريخية.

وبالنسبة لمجالنا الثقافي، فإنه إذا كانت «الحرية»، بالمعنى الحسي مثلاً، أحد مكونات العربي القديم، قبل الإسلام وبعده، فإن ذلك لا يعني أن تبقى على المضمون ذاته، وإن كانت من الثوابت. فإذا كانت الحرية بالأمس لا تعني أكثر من «انتفاء الرق»، فالحر هو من لم يكن عبداً رقيقاً، وفق مفهوم الحرية في الثقافة العربية التقليدية، فإنها اليوم تعني خلاف ذلك بعد انتهاء الرق والرقيق. فقد تكون ذات مضامين سياسية أو حقوقية أو فلسفية، وذلك يختلف اختلافاً كبيراً عن الحرية بالمعنى الحسي عند العربي القديم. وعندما قال عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ مقولته الشهيرة: «كيف استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً»، لم يكن يعني أكثر من ثنائية الرقيق/الحر، ولكنه كان يعبِّر عن قيمة من قيم الثقافة العربية عموماً، التي من الممكن الاستناد إليها لإعطاء مضمون مختلف يستوعب ما حدث من تغيرات وتطورات في معنى الحرية، بغض النظر عن مصدر هذه التطورات، فالمهم هو قدرة الثقافة المعنية على الاستيعاب والهضم، وليس التعالي والمفارقة في قيمها.

ما قيل سابقاً هو عملية تاريخية تحدث دائماً، ولا بد أن تحدث، لا مشكلة في ذلك. المشكلة تظهر عندما تحاول جماعة أو سلطة معينة، استناداً إلى مفاهيم ايديولوجية أو ذاتية أو اختزالية، أو ثقافية مؤدلجة، أو أيديولوجيا مثقفنة، ووفق هاجس مرضي مبالغ فيه للحفاظ على «الهوية» أو الخصوصية الثقافية ونحو ذلك، وأن تعزل نفسها وتتشبث بقيم ومبادئ ومنطلقات ونصوص تمنحها صفة الثبات

والديمومة والمفارقة للزمان والمكان، وتحاول فرضها فوقياً على أساس أنها الينابيع الوحيدة للثقافة الذاتية الخالصة أو النقية، وفي ذلك معارضة لزخم الحياة ذاته، الذي هو تعددي بطبعه. وفي ذلك يقول أحد الباحثين(١٥):

> تفترض الهوية ثباتاً في الحال ووحدة في المبتدأ والمآل. وهي تنحو، بالتالي، حين يؤخذ بها على أنها غاية، غاية متحققة، إلى سحق ما يعددها وغمر ما يخرج عنها أو ما يطبعها بطابع الاحتمال ويقدمها على أنها مشروع وموضوع ابتكار... حين كنا نقول الوحدة أو الأمة أو الجماهير أو العرب أو الإسلام، كنا نأخذ هذا كله في حالته المثلى، من حالة نشاز نفترضها له، ماثلة في سماء ما، علينا أن نلحق بها وأن نكونها على الفور، وذلك بالخروج، على الفور، من كل ما يخالفها أو يعدوها، أي، على التقريب، من كل وجود راهن، متحصل لنا... فالهوية قائمة لا تحتمل بطبيعتها طعناً ولا شبهة فراغ. وهي في الوقت عينه بعيدة عنا، مسلوبة... فما هو فينا شعوب وقبائل، وما هو طوائف ومدن وقرى وبدو وحضر، وما هو من جهة أخرى حداثة ولغات وسلوكات ومشاعر مستعارة، كنا ننسبه كله إلى العدو دونما حاجة إلى تمييز... ولم نتنبه إلى أن هذا يجعلنا بجماع وجودنا، ما خلا العنوان الذي هو الهوية، صناعة للعدو!... (أحمد بيضون، مرجع سابق).

والمشكلة الأكبر ليست في خيار العزلة والرفض القائم على نظرة أحادية للهوية والثقافة الذاتية القائمة عليها، إذ أن ذلك مستحيل موضوعياً، وخاصة في مثل العصر الذي نعيشه، عصر العولمة المتسارعة، ولكنها في تشويه العلاقة التاريخية والحياتية بين جانبي ثقافة الجماعة حين الإصرار على تصور أحادي لها تجب حمايته والوصاية عليه. فالمتغيرات سوف تجد لها منفذاً مهما كانت أبراج الحماية والوصاية المفروضة مرتفعة، ولكن ذلك سوف يؤدي إلى إنتاج نمط ثقافي مشوه نتيجة الفصل التعسفي بين ما هو «ذاتي» أصيل، وبين ما هو دخيل، دون أن يكون هناك في الحقيقة معيار واضح ومتفق عليه لما هو أصيل وما هو دخيل،

إذ إن ذلك إلى الاستحالة أقرب عندما تكون الحياة هي المعيار، وليس هذا النص أو تلك السلطة، هذه الجماعة أو ذلك التيار.

يقول الدكتور زكي نجيب محمود[١٦]:

> إن الموقف الحضاري للأمة العربية اليوم، يتركز في سؤالين، لو أحسنا الإجابة عنهما، تبدت لنا حقيقة ذلك الموقف جلية لا يشوبها غموض، السؤال الأول هو: ما هي أهم العناصر التي نعنيها حين نتحدث عن «الشخصية العربية الأصيلة»؟ وأما السؤال الثاني فهو: ما هي أهم العناصر التي تتألف منها «بنية الثقافة العصرية؟» (زكي نجيب محمود، **ثقافتنا في مواجهة العصر**. بيروت، دار الشروق، ١٩٨٢، ص٥٥).

والحقيقة أن فيما يقوله فيلسوفنا الكبير، رحمه الله، تبسيط شديد للمسألة. فهو يبسط المسألة حين يرى إمكانية التحديد الدقيق لعناصر «الشخصية العربية الأصيلة»، فإذا كان من الممكن بناء «نماذج» نمطية متسامية لهذه الشخصية، فإنه من غير الممكن القبض على مختلف العناصر. فكما يذكر عزيز العظمة، «فالأصالة، كالذاتية والهوية والأنا، علامة تشير إلى وحدة سياسية أو ثقافية دون أن تؤدي معنى فعلياً. فليس هناك ثمة مسلم أو عربي دون إضافة ولا تحديد...»[١٧] (عزيز العظمة، **الأصالة ـ أو سياسة الهروب من الواقع**. لندن، دار الساقي، ١٩٩٢، ص٢٧). ومن ناحية أخرى، هل لو افترضنا أننا حددنا كل ذلك بدقة أكاديمية عالية، هل نكون قد حللنا معضلتنا الحضارية؟ لا أعتقد ذلك، لأن المسألة في جوهرها ليست بحثاً أكاديمياً خاصاً بالنخبة، بقدر ما هي مسألة حياتية متعلقة بالعقل المعيش وما يفرزه من سلوك.

نحن والعولمة وثقافة العصر

الحداثة الغربية عموماً، والعولمة المعاصرة خصوصاً، وما أفرزته من ثقافة تقنية بصفة خاصة، في طريقها إلى أن تصبح ثقافة عالمية أو كونية شاملة بكل ما في الكلمة من معنى، أحببنا ذلك أو كرهنا، وافقنا أو رفضنا. فثورة الاتصالات والمعلومات المعاصرة، والاتفاقيات الدولية في السياسة والثقافة والاقتصاد، سوف تحول العالم إلى قرية ثقافية واحدة، ولن تستطيع الثقافات التقليدية أن تصنع شيئاً

أمام هذه الثقافة المسلحة بوسائل وفعاليات قادرة على اختراق الغرف المغلقة والأصقاع البعيدة، ولا تصدها الحدود أو تقف جدران الحماية في وجهها. وإذا كنا قد «تأزمنا» وجودياً حين واجهنا الغرب الحديث لأول مرة في القرن الماضي، وأصابتنا رجفة خوف على هويتنا وثقافتنا الذاتية، واستنفرت آليات الدفاع في ذواتنا، فماذا نقول اليوم وثقافة الغرب التي تعرفنا إليها في الماضي ليست شيئاً مذكوراً مقارنة بالثقافة التقنية الجديدة ووسائلها؟ وسائلنا التقليدية في الحماية لم تعد تجدي، فثقافة عصر ثورة الاتصالات والمعلومات لا تعترف بالحواجز. كما أن الثقافة الذاتية، كما هي متصورة في شكلها النموذجي المتعالي المفارق، والتي نحاول حمايتها ليست شيئاً واضحاً وملموساً، كما الثقافة المعاصرة، بل هي شيء هلامي الشكل، نخبوي الإنتاج والاستهلاك، قائم على بنية لفظية أو بيانية، أكثر منها عملية وعلمية محسوسة. وحتى لو كانت كذلك، أي واضحة المعالم والحدود، فإنها، أي ثقافتنا الذاتية، كما هي متصورة لا كما هي معيشة، تتكون من مفاهيم غير قادرة على منافسة مفاهيم الثقافة الوافدة نداً لند، ورأساً برأس، إذ كيف يمكن أن ينافس بيان الكلمة تقنية المعلومة، في عالم تقني الوجود. نعم، قد يكون بالإمكان نقد الحضارة التقنية المعاصرة فلسفياً وقيمياً، ولكن نقد الشيء لا يكون قبل ممارسته. فتيارات ما بعدالحداثة الأوروبية جاءت بعد ممارسة الحداثة، ولذلك لا يستقيم بالنسبة لنا أن ننتقد ما لم نمارس، وأن نشجب ما لم نجرب. ففرق بين نقد ماركس للرأسمالية مثلاً، ونقد غاندي.

قد يقول قائل إن بإمكاننا الدخول في التقنية دون التخلي عن ثقافتنا الذاتية، أو ما يعتقد أنه ثقافة ذاتية، وفق مبدأ أن نأخذ أفضل ما عندهم وأفضل ما عندنا. وقد يبدو مثل هذا التقرير توفيق مناسب وجميل، ولكن هل يمكن ذلك، هذا هو السؤال. فكما سبق القول، فإن المنتج الحضاري لا بد أن يخلق ثقافته الذاتية في النهاية، لأنه نتيجة ثقافة معينة قبل أن يكون مجرد كيان مادي. «هل يمكن إيجاد اتفاق، أو بالأحرى مساومة، بين التحدي المعاصر وبين طرقنا في النظر إلى الأشياء والإحساس بها؟ بعبارة أخرى، هل يمكن التوفيق بين التقنية والتقاليد، بين إنقاذ الذاكرة وبين الوقوع ضحية سيرورة تضييع الذاكرة؟»[١٨] (داريوش شايغان، **أوهام الهوية**. مرجع سابق، ص٢٥). يطرح باحث هذا السؤال، ثم يجيب: «هناك، في الغالب، ميل إلى اعتبار التقنية شيئاً محايداً غير عدائي، قابلاً للاستخدام في غايات شتى. وربما نفرط في تناسي حقيقة أن جوهر التقنية لا

تقنية فيه البتة. أما الاعتقاد بفصل التقنية عن القيم التي تولدت عنها، فهو محاولة على كثير من السذاجة والتفاهة...»[19] (المرجع السابق، ص٢٥).

ما العمل؟ قد يثور التساؤل هنا. هل معنى ذلك أنه قد حكم على هويتنا الخاصة، وثقافتنا «الذاتية» الخالصة بالاندثار والسقوط؟ الجواب هو نعم ولا في الوقت ذاته. فإذا كانت الهوية المتحدث عنها، والثقافة محل البحث، هي تلك المفارقة لإطار الزمان والمكان، كما يحددها بصرامة هذا الفريق أو ذاك، فإن الزوال هو المصير في النهاية، لأن كل تحديد صارم ثابت لشيء متغير في طبيعته، لا بد أن يصطدم مع عوامل التغير ومن ثم إما أن يسقط مباشرة، أو ينعزل، إن كان بإمكانه ذلك، ويبقى في دوامة «الدون كيشوتية»، والنتيجة واحدة في كل الأحوال. وإذا كانت الهوية والثقافة هما ما يقول به واقع الحال، أي الثقافة بوصفها فعلاً معاشاً وليست مفهوماً، أو مجموعة من المفاهيم المتعالية المغلقة، والهوية بوصفها تعريفاً تلقائياً للذات، وليست تحديداً نموذجياً ذهنياً مفارقاً للتاريخ والمجتمع، فإن الاستمرارية هي النتيجة.

نعم، لن تكون هويتنا أو ثقافتنا القادمة بمثل ما كانت بالأمس القريب أو البعيد، وهل هناك ثبات مطلق في أي شيء، إذ لا بد في النهاية من الانخراط في المتغيرات السائدة والتعايش معها بما يغير الكثير من المفاهيم والسلوكيات التي كانت، ولكن ذلك لن يجعلنا نكف عن أن نكون عرباً أو مسلمين أو خلاف ذلك من عناصر الهوية والثقافة. قد لا تكون هذه «العروبة» مثلاً متوافقة مع النموذج المفارق الذي يحتل بعض الأذهان والاتجاهات، وقد لا يكون الإسلام الممارس متوافقاً مع «تأويلات» نموذجية متعالية معينة لهذا التيار أو ذاك، ولكن الثوابت الأساسية للعروبة والإسلام، التي هي معروفة لكل أحد وممارسة تلقائياً من كل أحد، وليست حكراً نخبوياً لأحد، لن تكون محل تلاش، بمثل ما أن الياباني مثلاً لم يتوقف عن كونه يابانياً رغم كل التحولات التي استوعبها ولم يحاول رفضها بناءً على هذا التصور المفارق «لليابانية» أو ذاك، بل وبمثل ما أن العربي المسلم القديم، الذي خرج من بادية شبه الجزيرة العربية، لم يتوقف عن كونه عربياً مسلماً، ودون ذلك من هويات فرعية، حين تداخل وتفاعل واستوعب ثقافات البلاد المفتوحة، بحيث أنك لو قارنت بين ذاك العربي حين خروجه، ثم حين استقراره، لشككت في أنهما ينتميان إلى هوية عامة واحدة، لو كان معيارك هو عناصر هوية متعالية

ومفارقة، وليس كما هي فعلاً، متحولة متغيرة تغير الحياة ذاتها.

خلاصة القول هي أن إشكاليات الهوية والثقافة الذاتية الخالصة، هي إشكالات ذهنية بحتة، ونوع من آليات الدفاع الذاتي المستفزة في حالات الإحباط والفشل، بغرض إعطاء توازن داخلي للذات المهزومة، حتى لو كان ذلك على حساب المعطى الواقعي غير المقدور التغلب عليه، أو غير المؤدي إلى الإشباع أو الرضى المأمول، ولكنها كما تطرح لا تشكل حقيقة موضوعية. وهي، أي الثقافة الذاتية النقية والهوية المتميزة والفريدة، في حالتنا العربية والإسلامية، هاجس نخبوي قبل أن يكون اجتماعياً عاماً، وهذه في الحقيقة إحدى إشكاليات المثقفين العرب. فهم، في معظمهم، لا يحاولون البحث عن جذور الثقافة والهوية في متغيرات التاريخ والمجتمع، ولكن عبر نماذج «أفلاطونية» متعالية على التاريخ، ومفارقة لعوامل الزمان والمكان لا يمسها التغيير. فالهوية، وفق ذلك التصور، عبارة عن حلقة واحدة، في إطار من الأحادية الأيديولوجية، لا تتداخل مع غيرها من حلقات، ولكنها تتقاطع معها وفق معادلة «إما. . . أو». فأنت إما أن تكون عربياً أو إسلامياً أو من هذا البلد أو ذاك، ونحو ذلك، ولكنك لا تستطيع أن تكون كل هذه الأشياء معاً، كما هو واقع الحال الذي يعبر عنه أبسط عامي حين تكون الهوية بالنسبة له عبارة عن حلقات متداخلة، في إطار من التعددية التلقائية، وليست متقاطعة أو متنافية.

وتأتي المشكلة حين يحاول هؤلاء المثقفون الدعوة لهذا النمط من الثقافة، وذاك النموذج المتفرد من الهوية، فيربكون متلقي الخطاب، من حيث عدم القدرة على المواءمة بين النموذج وما يمارس ويعتقد فعلاً في المجتمع، بين تصور الحلقات المتقاطعة، وتصور الحلقات المتداخلة، حتى من قبل المثقفين أنفسهم حين يمارسون الحياة، لا حين ينظرون لها، في ازدواجية شنيعة تعبر عن عمق الإشكالية. هذا لا يعني الانقياد إلى السلوكيات والاعتقادات السائدة على وجه الإطلاق، فدور المثقف هو التوجيه بناءً على حقائق العالم المحيط، وليس بناءً على نموذج مفارق يؤدي في أحسن الأحوال إلى الازدواجية في الفكر والسلوك، نتيجة عدم القدرة على مواءمة ما لا يتواءم، فتكون الحال وفق المثال القائل: «أراد أن يكحلها فعماها. . .».

وإن كان هناك حل «لمعضلتنا الحضارية»، ولا ندعي حلاً هنا، فقد يكون مفتاحه في رفع الوصاية النخبوية الدائمة على ثقافتنا وهويتنا الذاتية، وفق تصور

نموذجي أحادي متعال من قبل هذا أو ذاك. فالرعاية الزائدة لن تجعل الطفل يصبح شاباً ناضجاً قادراً على مواجهة الحياة، ولن تجعل الشيخ شاباً نشيطاً من جديد، بل لا بد أن تأخذ سنن الحياة مجراها. فإذا كانت ثقافتنا قادرة على التفاعل مع متغيرات هذه الحياة، فإنها ستبقى وتنافس، بشرط ألا نعاملها كطفل نخاف عليه هبة ريح، فنجني عليها بحبنا الهوسي، وقد قيل أن من الحب ما قتل. وإن كانت ثقافتنا شيخاً قد وصل إلى أرذل العمر، فلن نستطيع حمايتنا لها أن تجعلها شابة من جديد، ولن نستطيع منحها الخلود الذي هو المستحيل ذاته. وفي كلتا الحالتين، ليس أمامنا إلا الانخراط في العالم المحيط، ومن خلاله نستطيع أن ننمي ثقافتنا وهويتنا باكتساب الخبرة والقدرة على التفاعل والانتاج، في حالة كون ثقافتنا طفلاً في عالم من الرجال، أو تتكون ثقافة جديدة قادرة على الاستيعاب والإبداع، ودعم هويتنا الأثيرة إلى نفوسنا، إذا كانت ثقافتنا قد وصلت إلى حافة النهاية. ليس لنا إلا فتح النوافذ للشمس والهواء، وبغير ذلك فإننا إلى الانقراض نسير. نعم، لقد كانت الوصاية الأحادية الجانب لهوية متعالية مفترضة، وثقافة مفارقة مقررة مفصومة العرى مع الواقع الملموس، هي التي أوصلتنا إلى حالة العماء الثقافي الذي نعيشه، وقد آن الأوان لمناقشة مشاكلنا بوضوح، دون أوهام كهف فكرية، قبل فوات الأوان، هذا إن لم يكن قد فات فعلاً.

الهوامش

(١) داريوش شايغان، **أوهام الهوية** (دار الساقي: لندن، ١٩٩٣)، ص ٨٨.
(٢) أحمد بيضون، «هجاس الهوية»، **مجلة مواقف**، العدد ٦٥.
(٣) أوردها حسن قبيسي، «هوية في منزلة الصفر»، **مجلة مواقف**، العدد: ٦٥.
(٤) داريوش شايغان، **النفس المبتورة ـ هاجس الغرب في مجتمعاتنا** (دار الساقي: لندن، ١٩٩١)، الفصل الرابع: «الخوف من فقدان الهوية».
(٥) انظر ما قاله في ذلك علي الوردي، **مهزلة العقل البشري** (لندن: دار كوفان، ١٩٩٤)، خاصة الفصول من الخامس وحتى الثامن. وكذلك، **وعاظ السلاطين** (لندن: دار كوفان، ١٩٩٥)، الفصل الأول.
(٦) أوردها داريوش شايغان، **أوهام الهوية**، مرجع سابق، ص ١١٠.
(٧) عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢)، ص ٢٥٨ ـ ٢٦٩.
(٨) داريوش شايغان، **أوهام الهوية**، مرجع سابق، ص ٧٠.
(٩) أوليفيه روا، **تجربة الإسلام السياسي** (لندن: دار الساقي، ١٩٩٤)، ص ٥٤ ـ ٥٧.
(١٠) للتوسع في هذه المسألة، انظر: تركي الحمد، **دراسات ايديولوجية في الحالة العربية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩١).
(١١) تركي الحمد، **الثقافة العربية أمام تحديات التغيير** (لندن: دار الساقي، ١٩٩٣)، ص ١٩ ـ ٢٠.
(١٢، ١٣) ادونيس، **الثابت والمتحول ـ بحث في الإبداع والإتباع عند العرب** (لندن: دار الساقي، ١٩٩٤)، ص ١٣ ـ ١٤.
(١٤) إينازو نيتوبي، **البوشيدو: المكونات التقليدية للثقافة اليابانية** (القاهرة: دار سعاد الصباح، ١٩٩٣)، ص ٤٧.
(١٥) أحمد بيضون، مرجع سابق.
(١٦) زكي نجيب محمود، **ثقافتنا في مواجهة العصر** (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٢)، ص ٥٥.
(١٧) عزيز العظمة، **الأصالة أو سياسة الهروب من الواقع** (لندن: دار الساقي، ١٩٩٢)، ص ٢٧.
(١٨، ١٩) داريوش شايغان، **أوهام الهوية**، مرجع سابق، ص ٢٥.

نحو إطار معرفي جديد للثقافة العربية(*)

سبق أن قيل إن الفكر يسير دائماً مع متغيرات الحياة، ويشكلها في الوقت ذاته. فالفكر، أو النشاط الذهني عامة، عبارة عن سبب ونتيجة في الوقت ذاته، فهو لا يأتي من عماء، ولا ينتهي إلى عماء. فلقد كانت الفلسفة السياسية الإغريقية في عصرها الذهبي مثلاً، نوعاً من التعبير عن المتغيرات المحيطة بدولة المدينة. أي ذلك النمط من أنماط التنظيم الذي نظر إليه الإغريق كأرقى وأمثل ما يمكن أن يصل إليه الإنسان في مجال التنظيم السياسي والاجتماعي. ولكن الحروب البيلوبونيزية بين أثينا واسبارطة، وما أعقب ذلك من اضطرابات سياسية في أثينا، والاحتكاك بحضارات وامبراطوريات الشرق، كانت عبارة عن متغيرات حركت ثوابت المعتقدات والسلوك في أثينا خاصة، وأحدثت من المشكلات والإشكاليات الاجتماعية والسياسية والثقافية، ما كان لزاماً على أثينا أن تحله. ولم يكن الحل ممكناً من خلال أنماط الذهن والسلوك المعتادة، إذ كان لا بد من حدوث نوع من القطيعة المعرفية مع تلك الأنماط، فلم يعد الحل ممكناً في إطار ثوابت دولة المدينة. وكان السوفسطائيون هم التيار الفكري المعبر عن فترة الاضطراب تلك، بمثل ما كان سقراط، وأفلاطون، وأرسطو هم التيار الفكري المضاد، الذي كان يحاول خلق تلك القطيعة المعرفية، ومن ثم الوصول إلى حل جديد، ولكن ضمن أطر حدود التنظيم الأمثل، الذي هو دولة المدينة. ولكن القطيعة المعرفية التي كانت العامل المشترك بين هؤلاء الثلاثة خاصة، لم تكن قادرة على تبين طبيعة التغير في العالم المحيط، عندما حبست نفسها في إطار دولة المدينة، في حين كانت الظروف المحيطة تشير إلى أن التنظيم ذاته لم يعد ممكناً، أمام النمط الكوزموبوليتاني

(*) قدمت لمؤتمر «مستقبل الثقافة العربية»، القاهرة، ١٩٩٧.

البازغ، والذي وجد في هيلينية الإسكندر، ثم الدولة الرومانية، أفضل تعبير سياسي واجتماعي عنه[١].

وبعيداً عن قضية كون الفلسفة السياسية الإسلامية مثلاً، معتبرة مجرد نقل للفلسفة السياسية الإغريقية، فإنها في التحليل الأخير كانت تعبير تجريدياً عن الواقع السياسي لدولة الكوزموبوليتانية الإسلامية من ناحية، وعن المثل المتوخاة لمثل هذه الدولة (ما يجب أن يكون)، من ناحية أخرى. فقد تتشابه مدينة الفارابي الفاضلة مثلاً، مع جمهورية أفلاطون، من حيث الإطار العام وأدوات التحليل، ولكنها تختلف في المضمون ومحل التحليل[٢]. والفقه الإسلامي ذاته، وتطور التشريع الإسلامي،مؤشر على مدى ارتباط النشاط الذهني للمجتمع بمتغيرات ذلك المجتمع. غير أن هذا الفقه وصل إلى لحظة الشلل عندما أقفل باب الاجتهاد بقرار سياسي، فغرق في لجة القياس المدرسي (السكولاتي)، مما يستوجب لحظة انقطاع معرفية للخروج من حالة الشلل تلك.

وفي الغرب الحديث، كان التنظيم الإقطاعي للمجتمع والسياسة وثقافته، الذي بقي مستقراً لألف عام، قد بدأ يتعرض لمتغيرات عاصفة في القرن الخامس عشر بصفة خاصة. عودة المدن إلى المواجهة الاقتصادية والثقافية، الكشوف الجغرافية وأثرها على الاقتصاد والمجتمع، النزعة القومية في مقابل النزعة الكوزموبوليتانية، الكشوف العلمية وأثرها على الثوابت المعرفية وآليات العقل السائدة، وغير ذلك من متغيرات، أدت إلى زلزلة ثوابت الفكر والاجتماع في مجتمع القرون الوسطى الساكن، التي لم تعد قادرة على إعطاء إجابات وحلول لمعضلات الحركة الجدية، أي حالة من الإشكالية المعرفية تحديداً، وفقاً لمفاهيم لوي ألتوسير. وهنا بدأت القطيعة المعرفية في كل المجالات، مع القوالب الفكرية السائدة حتى آنذاك، على شكل حركات فكرية واجتماعية عامة، بعد أن كانت لا تتجاوز مجرد أسماء متفرقة، تطل برأسها بخوف ووجل[٣].

خلاصة القول هي أن الفكر عموماً ليس بمعزل عن التغيرات والمتغيرات المحيطة دوماً وأبداً بالحياة الإنسانية على اختلاف مجالاتها. فالفكر هو الذي يجعل من الممكن وضع تصورات نموذجية تجريدية مُدركة كلياً، لحركة الواقع التفصيلية غير المحدودة، والتي هي بغير معنى دون وجود مثل تلك النماذج. وبذلك يمكن إدراك تلك الحركة، ومن ثم القدرة على التحكم فيها موضوعياً، وليس رغبياً.

ولكن كل ذلك يعتمد على استمرارية تلك العلاقة التأثيرية المتبادلة بين نماذج الفكر وحركة الواقع، التي إذا انفصمت، تكون قد دخلنا مجال الإشكالية المعرفية، التي بدون حلها، يبقى الفكر والواقع كل في فلك يسبحون. ويبدو أن هذه هي الحالة الراهنة فيما يتعلق بالمسألة الثقافية العربية، وعلاقة كل ذلك بما يجري من متغيرات سياسية واقتصادية ومعرفية.

في مفهوم القطيعة

ليس المراد هنا الحديث عن مفاهيم ابستمولوجية، قال بها غاستون باشلار في فلسفة العلم، أو لوي ألتوسير في إعادة قراءة ماركس، أو بيكون وطروحاته حول البارادايم والعلم المعياري ونحو ذلك[٤]. فكل ذلك موجود ويمكن الاطلاع عليه، والتوسع فيه، إذا كانت القضية تدور حول نقاش فلسفي مجرد. المتحدث عنه هنا هو قضية حياتية، بل وحتى يومية، بالنسبة للحالة العربية، كما كان الوضع في الحالة الأوروبية في نهايات القرون الوسطى. فالإجابة السليمة هنا تعني أن نكون أو لا نكون في عالم يتغير في كل ثانية، وليس كما كان الوضع عندما كان التغير يستغرق عقوداً وربما قروناً من الزمان[٥].

فعندما كان فرانسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦) ينادي بالتجربة الحسية كمصدر للمعرفة الصحيحة، القادرة على اختراق حواجز أصنام الكهف والسوق والمسرح، كان في الحقيقة يقوم بقطيعة معرفية مع آليات العقل المدرسي القروسطي السائد، والثقافة التي كان يفرزها ذلك العقل. وعندما كان رينيه ديكارت (١٥٩٥ ـ ١٦٥٠) يشكك في كل معرفة متراكمة سابقة، ويحاول أن يبني منهجاً جديداً قادراً على الوصول إلى الحقيقة الضائعة في ذلك الكم المتراكم من المعرفة عبر العصور، فهو كان يقوم بقطيعة معرفية مع آليات العقل المهيمنة على نمط التفكير الفلسفي الأوروبي خلال العصور المنصرمة. وعندما كان كوبرنيكس كيبلر وغاليليو ونيوتن، يقومون بأبحاثهم الفلكية والفيزيائية، باستخدام مناهج جديدة ومختلفة عما سبق إقراره من مناهج، ومنطلقين من مبدأ الشك المنهجي في جدوى المعلومات السابقة والمناهج التي تقف وراءها، فإنهم إنما كانوا يقومون بنوع من القطيعة المعرفية مع العقل المهيمن السابق. وفي مجال الاجتماعيات، فإن ما فعله أفراد مثل مكيافيلي وهوبز عبارة عن قطيعة معرفية مع العقل والمعرفة السياسية والاجتماعية التي وصلت إليهم عبر العصور، على أنها معرفة صحيحة وقطعية.

تلك المعرفة التي أُنتجت وفق مناهج وآليات تفكير معينة، ابتداءً من سقراط وأفلاطون وأرسطو، مروراً بأوغسطين والأكويني، وصولاً إلى لحظة القطيعة، وانبثاق عقل جديد يشرعن لمعرفة جديدة، ومن ثم ثقافة جديدة. وفي المجال الديني، فإن ما قام به أفراد مثل مارتن لوثر وكالفن، إنما هو قطيعة معرفية مع «الحقيقة» المهيمنة، تلك الحقيقة التي هي نتاج نظرة سائدة، وآليات عقل مهيمن. وعندما خرج كولومبوس لاكتشاف طريق جديد إلى الهند، كان يحمل مفهوماً جديداً عن شكل العالم، مفهوماً مخالفاً للمفهوم الذي كان سائداً لعصور خلت، من كون الأرض مسطحة وفق النظرة البطليموسية. وبذلك، فإن ما قام به كولومبوس، حتى دون أن يشعر، هو قطيعة معرفية مع العقل المهيمن السابق، والحقيقة التي ينتجها. وفي السياق نفسه يمكن أن نتحدث عن فلاسفة التنوير في فرنسا، وأصحاب النزعة الإنسانية في إيطاليا، وفلاسفة العقل والتاريخ في ألمانيا، وغيرهم على مدى أربعة قرون من تشكل النهضة الأوروبية في مراحلها المختلفة[٦].

فعندما يُتحدث عن النهضة الأوروبية، ابتداءً من القرن الخامس عشر، وبمراحلها المتعاقبة المتميزة، فإن الحديث يدور حقيقة حول نوع من القطيعة مع أصول وآليات العقل المنتج للثقافة السائدة قبل ذلك. فالنهضة هي تشكيل للعقل وآليات عمله في المقام الأول، قبل أن تكون نمواً اقتصادياً، أو تطوراً اجتماعياً، أو تقدماً علمياً. فهذه الأشياء في جوهرها، هي نتاج لتحول معرفي أولاً، تتحول من خلاله نظرة الإنسان إلى نفسه، وإلى مجتمعه، وإلى الكون من حوله، والعلاقة التي تربط هذه الأشياء ببعضها، وهذا هو لب الثقافة في التحليل الأخير لمكوناتها. فما قام به أشخاص مثل بيكون أو ديكارت أو كانط، أو حركات مثل الحركة الإنسانية، أو حركة الإصلاح الديني، أو حركة فلاسفة التنوير، وإعادة قراءة التاريخ المعطى وفق أدوات منهجية جديدة، وثقافة جديدة بالتالي. إنه تشريع للعقل المشرع نفسه، إذا وضعت القضية ببساطة وإيجاز، أو إعادة نظر جذرية في الأداة الذهنية لإنتاج الثقافة، وهذا هو لب مفهوم القطيعة المعرفية.

ولكن قبل أن تحدث هذه القطيعة، كان الجو الفكري والثقافي أوروبا، قد بدأ يتلبد بغيوم الشك واللايقين حول المفاهيم والقناعات الفكرية والثقافية القطعية، والتي كانت سائدة ومهيمنة لما يقارب الألف عام. كان ذلك الشك واللايقين نتيجة

عوامل ومتغيرات، سياسية واجتماعية واقتصادية واتصال فكري مع الآخر، ليس هنا مجال تحليلها. المهم هنا هو أن ذلك الشك، أدى إلى انتشار حركات إعادة النظر في الإطار الفكري النظري المنتج للثقافة الأوروبية، مما أدى إلى ظهور إطار نظري جديد يشرع من جديد للعقل المنتج للعقل والثقافة، وجد تعبيره النهائي في مفهوم الحداثة المعاصرة، القائمة بشكل رئيس على الأمبيريقية (المنهج التجريبي) الإنجليزية (بيكون، هوبز، لوك، هيوم مثلاً)، والعقلانية التنويرية الفرنسية (فلاسفة الموسوعة تحديداً)، والتاريخانية الألمانية (هيغل، ماركس مثلاً). ويقف ايمانويل كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤)، منفرداً هنا، بصفته المشرع الأبرز للحداثة الأوروبية المعاصرة، كما يقف الإمام الشافعي (١٥٠ ـ ٢٠٤ هجرية) بصفته المشرع الفرد الأبرز للعقل العربي الإسلامي[٧]. كل هذه الأسس للحداثة الأوروبية تتضمن مفهوماً للتقدم والتطور، بصفته الدافع الخلاق، وغير المرئي، للحركة الاجتماعية، تجسد فلسفياً ومباشرة في النهاية، في كتابات الفيلسوف الإنجليزي هربرت سبنسر (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣)، بصفة خاصة.

واليوم تتلبد في سماء الجو الثقافي الأوروبي غيوم شك جديدة حول جدوى الحداثة وعقلانيتها، ومدى يقينية تلك الحقيقة التي أفرزتها. إن أوروبا تقف اليوم على أعتاب «عقل جديد»، لعل تيار ما بعد الحداثة هو المشكل لإطاره النظري، رغم أن أسس هذا التيار، أي تيار ما بعد الحداثة، لم تتبلور بعد بشكل واضح ومحدد، فهو يشمل مفكراً يحاول أن يؤسس لعقلانية جديدة مثل، يورغين هابرماز، وآخر يحاول أن يهدم هذه العقلانية، مثل ميشيل فوكو، وآخر يفككها، مثل دريدا، بالإضافة إلى التيارات التي أفرزتها الثورة التقنية الجديدة في وسائل الاتصال والمعلومات[٨].

وفي تاريخنا العربي الإسلامي، نجد أن الإسلام، بصفته الحركة النهضوية الناجحة الوحيدة في تاريخنا، قد كان نوعاً من القطيعة الابستمولوجية مع العقل العربي السابق عليه. فإذا كان جوهر القطيعة، كما ذكر سابقاً، هو التحول في نظرة الفرد إلى نفسه ومجتمعه والكون من حوله، فإن الإسلام كان ناجحاً إلى أبعد الحدود في إنجاز هذه المهمة في تاريخنا. ولكن الإسلام لم يكن فلسفة محددة، أو منهجاً معيناً، بل كان مجموعة من المبادئ العامة التي شكلت مرجعية شاملة جديدة لكل نواحي الحياة، ومن ضمنها الحياة الفكرية والثقافية. وفيما يتعلق بالعقل المنتج

للثقافة، بقي هذا العقل في حالة تشكل خلال القرنين الأول والثاني الهجريين، مع ما رافق ذلك من تعدد التيارات والمدارس الفكرية ذات المناهج المختلفة، وإن كانت تجتمع تحت إطار المرجعية الإسلامية، وتسعى نحو الوصول إلى «الحقيقة» الشرعية، كل بطريقتها. ولكن هذا الاختلاف في المناهج بصفة خاصة، اختفى في نهاية المطاف مع الاعتراف بمنهج الإمام الشافعي في الشريعة، والأشعري في العقيدة، والغزالي في الفكر، بصفتها سبلاً شبه وحيدة للوصول إلى الحقيقة، وبصفتها الأركان الثلاثة للوسطية الإسلامية، التي هي جوهر الأصالة الثقافية[٩].

لقد شكلت هذه الأركان تحديداً، بالإضافة إلى روافد فرعية، ما أصبح يعرف بمذهب أهل السنة والجماعة. وتحول، أو اختزل، الاختلاف بين الأئمة المعترف بهم ضمن هذه الجماعة، إلى مجرد عدم اتفاق في الفروع الفقهية، وليس المنهج ذاته. مع أن النظرة المدققة تبين أن هناك فروقاً في المنهج، وآليات العقل المستخدم بين أبي حنيفة والشافعي مثلاً. ولكن، لظروف عملية، وسياسية تحديداً، لا علاقة لها بالمسألة المعرفية، صنف الأئمة الأربعة (أبو حنيفة، ومالك، والشافعي، وابن حنبل)، على أنهم ينتمون إلى منهج واحد، بغض النظر عن الدقة المنهجية[١٠]. فابتداءً من القرار السياسي للمتوكل بقفل باب الاجتهاد، والاعتراف بالمذاهب السنية الأربعة كممثل للإسلام الصحيح، أصبح العقل العربي الإسلامي يدور في إطار تلك الآليات العقلية التي وضعها صاحب الرسالة بصفة خاصة، كسبيل أوحد للوصول إلى الحقيقة الشرعية، بمتن لا يتجاوز ما جاء في كتابات وأقوال الأئمة الأربعة وتابعيهم، في قياس وقياس على القياس لا ينتهي، واختزال لمنهج هذا الإمام أو ذاك، ليتوافق مع الآليات المعرفية المعترف بها من ناحية، ولظروف وعوامل سياسية واجتماعية من ناحية أخرى. وبذلك انفصل العقل عن الواقع المتحرك، وربما إلى هذه اللحظة.

والحديث عن القطيعة لا يعني البدء من الصفر، كما قد يتبادر إلى الذهن، سواء من الناحية المعرفية أو الاجتماعية المترتبة، فذلك محال عملاً، حتى لو كان ممكناً نظراً. ولكنه يعني إعادة تنظيم ما هو موجود وفق قواعد جديدة، قائمة على نظرة جديدة، بما يفسح المجال لإنتاج الجديد. فالثقافة التي وصلت إلى مرحلة الاختناق، نتيجة إشكاليتها مع الواقع، لا يمكن أن تواصل السير دون حل إشكاليتها، وذلك لا يكون دون نوع من الثورة المفهومية التي تعيد النظر في كل

ما كان مسلماً به في القديم. ذلك لا يعني التخلص من القديم جملة وتفصيلاً، ولكنه يعني إعادة فتحه، وإخراجه من فضاء الدوغمائية، كما فعلت الحركة الإنسانية في أوروبا، حين عادت للتراث الإغريقي والروماني لبدء نهضة جديدة، وفق نظرة قد تكون مؤسسة على ذلك التراث، ولكنها كانت تحاول استيعاب الجديد وخلقه. بعبارة موجزة، فإن القطيعة المعرفية، وما يترتب عليها من آثار ثقافية واجتماعية، تعني إعادة «فتح النص» الذي كان مغلقاً، كما هو الحال في أوروبا القروسطية، أو أريد له الإغلاق، كما هو الوضع في الحالة الإسلامية بعد إغلاق باب الاجتهاد ايديولوجياً، وهو غير القابل لذلك ابستمولوجياً. وفي دراسة التجربة الإسلامية الأولى توضيح لهذه النقطة.

فعندما جاء الإسلام، بصفته قطيعة معرفية واجتماعية مع الماضي، لم تكن هذه القطعية نفياً مطلقاً للماضي، بقدر ما كانت وضعه في إطار تنظيمي جديد (معرفياً واجتماعياً). ففي مجال العقيدة، كان الإسلام نوعاً من العودة إلى حنيفية إبراهيم الصافية، التي تشوهت بالوثنية المرتبطة بمصالح تجارية، ولكنها كانت موجودة على الدوام بشكل أو آخر. فالإسلام، هو الحنيفية الإبراهيمية المختفية تحت ركام من المصالح البشرية التي اتخذت شكلاً عقيدياً في الوثنية العربية عامة، والقرشية خاصة. ولإعادة اكتشاف هذه الحنيفية، كان لا بد من قطيعة عقيدية (معرفية) مع النمط العقيدي السائد، بناءً على إعادة النظر في ذلك النمط، وفق نظرة اركيولوجية (حفرية)، تتبدى واضحة في جدل القرآن الكريم، تبحث عن الأصل في كل هذا «التراكم» التاريخي الطارئ (الشرك)، وتبني عليه من جديد، بعد تنقيته من الشوائب التاريخية العالقة. ونصوص القرآن الكريم توضح ذلك: **﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله فأنى يؤفكون﴾** (العنكبوت، ٦١)، **﴿ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيا به الأرض من بعد موتها ليقولن الله قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعقلون﴾** (العنكبوت، ٦٣)، **﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون﴾** (لقمان، ٢٥)، **﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله قل أفرأيتم ما تدعون من دون الله إن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره أو أرادني برحمة هل هن ممسكات رحمته قل حسبي الله عليه يتوكل المتوكلون﴾** (الزمر، ٣٨)، **﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم﴾** (الزخرف، ٩)، **﴿ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله فأنى يؤفكون﴾**

(الزخرف، ٨٧)، ﴿ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفاً اتخذ الله إبراهيم خليلاً﴾ (النساء، ١٢٥)، ﴿ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين﴾ (النحل، ١٢٣).

ومن المأثور عن النبي ﷺ، أنه كان يقول: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، و«خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام». وعندما تحول الإسلام إلى دولة، لم يؤد ذلك إلى القضاء المطلق على المؤسسات السياسية والاجتماعية السابقة، بل احتفظ بها، ولكن في إطار عقد اجتماعي جديد، أي قطيعة اجتماعية. فعندما قدم الرسول ﷺ إلى المدينة، قام بوضع كتاب «بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم، وجاهد معهم، إنهم أمة من دون الناس، المهاجرون من قريش على ربعتهم... وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى... وبنو ساعدة على ربعتهم...» (النص الكامل للكتاب في سيرة ابن هشام). هذا الكتاب يشكل الدستور المحدد لبنود العقد الاجتماعي الجديد. وفيه يتبين أن المؤسسات القديمة لم تُلغ، ولكنها وضعت في إطار تنظيمي جديد، قائم على أسس نظرية جديدة. وهو ذات ما حدث في أوروبا إبان نهضتها الحديثة، حين لم يقض على الكنيسة، كمؤسسة من معالم القرون الوسطى، ولكنها وضعت في إطار تنظيمي جديد، قائم على أسس فكرية ومعرفية، وبالتالي اجتماعية وسياسية، مختلفة. ففي كتاب النبي ﷺ، لم تُلغَ القبيلة مثلاً، وعاداتها وأعرافها ونظمها، ولكنها وضعت في إطار سياسي واجتماعي جديد هو الأمة، بصفتها كياناً مرجعياً حل محل الكيانات المرجعية السابقة. فالإسلام ألغى «القبلية»، ولكنه لم يلغ القبيلة، وهنا الجدة في الموضوع. وبذلك تحولت «الفسيفسائية» القبلية المتصارعة قبل الإسلام، إلى «تعددية» قبلية متكاملة مع الإسلام، وهذا هو لب الثورة المعرفية والسياسية والاجتماعية التي أتى بها الإسلام.

وفي مجال الشريعة، كانت أكثر التشريعات الإسلامية (في مجال العبادات والمعاملات على السواء)، موجودة قبل الإسلام، ولكن ما فعله الإسلام هو وضعها في إطار عقيدي جديد، هو وحدانية الإله. فالصلاة والصوم والحج كانت موجودة بالكامل تقريباً قبل الإسلام، ولكنها تحولت بعد الإسلام من شعائر موجهة نحو أرباب متعددة، إلى رب واحد، وهذا هو لب القطيعة. وفي مجال العقوبات، أقر الإسلام بعض الأعراف السائدة قبله، وتبنى بعض العقوبات التي

كانت سائدة. فقطع يد السارق كانت عقوبة تأخذ بها قريش، وتحريم الخمر كان سائداً بين بعض وجهاء قريش، والرجم في الزنا لم يكن تشريعاً إسلامياً صرفاً، فقد كان ربيعة بن حدار الأسدي أول من رجم في الزنا، وكان أكثم بن صيفي أول من حكم بأن الولد للفراش(١١).

ولكن القضية ليست في التشريع ذاته، ولكنها في الإطار الثقافي والاجتماعي الذي ينفذ فيه، وهنا تكمن حداثة الإسلام، والجوهر الذي عجزت عن إدراكه الحركات النهضوية والثورية العربية المعاصرة. فهذه الحركات حاولت أن تخلق مؤسسات جديدة، دون أن تغير الإطار الفكري المحيط، فابتلعتها المؤسسات القائمة في النهاية، أو انهارت مع ضغط المتغيرات المحيطة في النهاية (حالة مصر الناصرية مثلاً). وحتى تلك الحركات التي كانت تحمل «ايديولوجيات انقلابية»، فشلت لأنها كانت مجرد غطاء حديث لصراعات وتطلعات تقليدية (حالة اليمن الجنوبي مثلاً)، أو أنها كانت تحاول نفي المؤسسات القائمة على الإطلاق، فكان لا بد لهذه المؤسسات من الصدام معها واحتوائها أو القضاء عليها في النهاية (الحالة الإيرانية قبل الثورة أبرز مثال على ذلك).

عن أي نهضة نتحدث؟

بقي العقل العربي الإسلامي، بصفة عامة، أسير عملية القياس، دون اعتبار لحركة الواقع، حتى لحظة اكتشاف الغرب الحديث، أي الغرب الذي شهد نهضة وقطيعة مع ماضيه الفكري والثقافي، حين اكتشف المسلمون مدى التخلف الذي يعيشونه، مقارنة بالغرب الجديد. نعم كان هناك محاولات لخلق عقل عربي إسلامي جديد، تمثل في محاولات ابن خلدون في التاريخ والاجتماع، وابن حزم الأندلسي في الفقه والعقائد، والقاضي ابن رشد في الفلسفة مثلاً، ولكن ذلك كان بعد فوات الأوان، حين أصبح العقل محكوماً بالكامل بالقياس المدرسي البحت، والمتون التقليدية الصرفة، دون اعتبار لمتغيرات واقع الحال. ولا يمكن أن نشبه هذه الحالة، إلا بحالة أوروبا القروسطية، حين كان القياس المدرسي، القائم أساساً على متون أرسطو وأفلاطون المتنصرنة، هو معيار الحقيقة: الدينية والدنيوية معاً. اكتشف العرب والمسلمون الغرب الجديد، المختلف عن الغرب الذي واجهوه أيام الحروب الصليبية، وفوجئوا بالاختلاف. اكتشفوا من خلال هذه المواجهة (التي يحددها المؤرخون عادة بغزو نابليون لمصر، كنقطة فاصلة في تاريخ العرب

الحديث والمعاصر)، تغير الزمان والأحوال من حولهم، بينما كانوا يعيشون في أوهام الأفضلية على جميع الخلق. لقد اكتشفوا ببساطة، أن الزمن كان متحركاً من حولهم، بينما بقي واقفاً في ديار الإسلام(١٢). ومن هذه الصدمة، بدأت محاولات التفكير في السؤال الذي بقي شغل العرب الشاغل حتى هذه الساعة: «لماذا تقدم الغرب، وتخلف المسلمون». وتعددت الإجابات، واختلفت التيارات، وتصارعت المذاهب. ويمكن إدراك كل تلك الإجابات على كثرتها، في ثلاثة اتجاهات رئيسة: اتجاه يرى أن السبب هو في الابتعاد عن الدين، وأن الحل يكمن في العودة إليه، وفق مقولة: «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها». وينبثق من هذا الاتجاه عدة اتجاهات، كل يرى فيما يطرح العودة الصحيحة إلى الدين، وأفعال السلف الصالح. وتطور هذا الاتجاه، ليصل إلى خاتمته المنطقية في قطبين متناظرين: الإسلام السياسي الحركي، والسلفية المعاصرة. ومن هذين القطبين تتفرع الحركات والتيارات(١٣). واتجاه يرى أن الحل يكمن في قطيعة صفرية كاملة مع التراث، واندماج كامل في الغرب وحضارته، وكل ما أنتج في كل مجال. واتجاه ثالث يحاول أن يوفق بين الاتجاهين(١٤).

ولو نظرنا إلى هذه الاتجاهات الرئيسة، لوجدنا أنه رغم ما بينها من تناقض ظاهر، إلا أنها تجتمع في الخضوع لآلية التفكير ذاتها، أي أنها تنطلق من عقل واحد. فسواء كان صاحب الخطاب دينياً أو علمانياً (دنيوياً) أو بين بين، فإن آلية «القياس» العقلي، حيث يقاس الشاهد على الغائب دائماً، هي التي تجمع بين كافة هذه الاتجاهات والتيارات، وهي الآلية ذاتها التي استخدمها الأقدمون، واكتسبت مقام الهيمنة، بصفتها وسيلة الوصول إلى الحقيقة.

فالديني يحاول أن يفهم المتغير الجديد، ويتخذ منه موقفاً قيمياً، أو يصدر عليه حكماً بالقبول أو الرفض، بناء على تشابه مفترض بين هذا المتغير ومتغير سابق، حكم فيه هذا الإمام أو ذاك، أو كان هناك نص في القرآن أو السنة أو مجمع عليه (مع الاختلاف في مسألة الإجماع تلك)، مما يبدو أنه ينطبق عليه، مع أن التشابه منطقياً لا يفيد التجانس المطلق، لدرجة التوحد، بقدر ما يفيد الاختلاف بحسب درجاته. فالبنوك، وهي مؤسسات حديثة، تتعامل بالفائدة، والفائدة تبدو متشابهة مع الربا القديم. وطالما أن الربا محرم، فالفائدة ربا إذن، وبالتالي فهي محرمة. نقطة الانطلاق إذن ليست هي الحدث ذاته أو المتغير ذاته ـ البنوك هنا،

ولكنها العملية الذهنية نفسها، التي تحولت إلى هدف بذاته، وبذلك انقلبت المعادلة.

وإذا كان صاحب الخطاب الديني يقيس شاهداً على غائب زمني، فإن الدنيوي، على اختلاف تياراته السياسية والاجتماعية، يقيس المتغير الجديد (الشاهد)، على أساس غائب مكاني يقع هناك، في الغرب تحديداً. وبذلك فإنه، أي الدنيوي، يدرك المتغيّر الجديد ويحكم عليه، ويتخذ منه موقفاً قيمياً معيناً، بناءً على المواقف المتخذة ذاتها هناك تجاه المتغير ذاته، أو ما شابهه. فالديموقراطية السياسية نظام حكم جيد، لا لأنه صالح لأوضاعنا الاجتماعية، ولكن لأنه أثبت صلاحاً هناك، وبالتالي لا بد أن يكون صالحاً هنا. نقطة الانطلاق إذاً هي ما يحدث هناك، لا ما يحدث هنا. ولأجل ذلك كان فشل معظم التجارب الديموقراطية القليلة في تاريخنا المعاصر، لأنها دائماً تؤخذ مختزلة، أو مفصولة العرى عن جذورها المعرفية والثقافية والاجتماعية، دون محاولة إيجاد جذور جديدة لها في بيئتها الجديدة، فتبقى شكلاً دون مضمون.

والتوفيقي، يحاول إمساك العصا من النصف، بمحاولة البحث عن المضمون المشترك لمفاهيم ذاتية، ومفاهيم وافدة، بغض النظر عن اختلاف الأسماء والعناوين. وهو في محاولته تلك، يلجأ إلى القياس أيضاً، بكل ما فيه من اختزال واستبعاد، لإثبات المعنى المشترك. فحقوق الإنسان مثلاً، مفهوم حديث جاء مع الثورة الفرنسية، وأقره إعلان الأمم المتحدة. ولكن هذا المفهوم ليس جديداً فعلاً، فقد أعلنه عمر بن الخطاب قبل أربعة عشر قرناً حين قال: «كيف استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً». وعلى ذلك، فإنه لا تعارض بين قيمنا وقيمهم، مفاهيمنا ومفاهيمهم، فالجوهر واحد. قد يكون ما عناه عمر حين قال مقولته تلك، يختلف تماماً عن المضامين السياسية والقانونية للحرية في شعارات الثورة الفرنسية، وإعلان حقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة، حين نستخدم منهجاً تحليلياً يبحث في معاني الأشياء وفقاً لمصادرها اللغوية، في سياق تاريخي واجتماعي محدد. ولكن التوفيقي لا يأبه لذلك، فمهمته التوفيق أولاً وآخراً. وفي مهمته تلك، لا يهمه الحدث ذاته أو المتغير ذاته، بقدر ما يهمه العمل الذهني القادر على كشف أوجه التشابه، وربما التطابق، بين حدث مكاني هناك، وحدث زماني هنا.

ما يجمع أصحاب كل هذه التيارات والاتجاهات، هو أنهم لا ينطلقون من

الحدث ذاته أو المتغير ذاته للحكم عليه، واتخاذ موقف منه، ولكنهم ينطلقون من حدث أو متغير آخر (في الزمان أو المكان)، يقيسون عليه ويتخذون المواقف. فالديني لا ينطلق من كون البنوك مؤسسات حديثة لا شبيه لها في الموروث المفترض، وبالتالي لا بد أن تدرك بناءً على وجودها وعملها المرئي والمشاهد، وعلاقة كل ذلك بالمجتمع واقتصاده، وبالتالي اتخاذ الحكم والموقف. ولكنه يلجأ لآلية القياس، محاولاً إيجاد أوجه شبه حتى ولو لم تكن موجودة. وعلى أية حال، فإنه حتى التشابه لا يعني التطابق. والدنيوي مثلاً، لا ينطلق من فهم آليات الديموقراطية، وعلاقة كل ذلك بالمكان والزمان المعيشين، ولكنه ينطلق من آلية قياس ترى أن الصالح هناك لا بد أن يكون صالحاً هنا. والتوفيقي لا يهمه المفهوم ذاته، بقدر بحثه عما يشبهه في الموروث المحاول المحافظة عليه، دون تفريط في الحديث (إشكالية الأصالة والمعاصرة). بإيجاز العبارة، كانت المحاولات النهضوية العربية الحديثة والمعاصرة في مجملها، تنطلق في البحث عن إجابات من آليات العقل القديم ذاتها، وإن كانت الأسماء جديدة. تبحث عن معنى للشيء من خارجه لا من ذاته، ولذلك فشلت في النهاية في تحقيق النهضة. وما زلنا منذ مائتي سنة وحتى هذه اللحظة، نبحث في القضايا ذاتها والإشكاليات ذاتها: الأصالة والمعاصرة، النحن والآخر، الدين والدنيا، وهكذا. نعم كان هناك محاولات رائدة لنقد العقل قبل نقد منتجاته، مثل محاولة طه حسين في «الشعر الجاهلي» تطبيق المنهجية الديكارتية، أو علي عبد الرازق في محاولة التشريع لعقل سياسي جديد، ولكن هذه المحاولات قضي عليها في مهدها ولم تنتشر، نتيجة سلطة العقل التقليدي من ناحية، أو أن بعض أصحاب الخطاب، عادوا في النهاية إلى الأحضان الدافئة للعقل الكلاسيكي، وتنكروا عملاً لما سبق أن ابتدأوه من خطاب جديد.

نحن وثقافة العصر

الحداثة الغربية، وما أنتجته من ثقافة عقلانية وتقنية، في طريقها إلى أن تصبح ثقافة عالمية شاملة، بكل ما في الكلمة من معنى، بغض النظر عن مشاعرنا تجاهها، فحركة التاريخ لا تسيرها المشاعر. فثورة المعلومات والاتصالات المعاصرة، سوف تحول العالم إلى حارة صغيرة، إن لم يكن قد تحول فعلاً، ولن تستطيع الثقافات التقليدية العريقة أن تفعل شيئاً، أمام هذه الثقافة المسلحة بوسائل

وإمكانيات قادرة على اختراق الغرف المغلقة، والأصقاع النائية. فمع هذه المرحلة من مراحل تطور الحضارة الإنسانية في الغرب، انهارت الحدود وتلاشت كل وسائل الحماية. وإذا كنا قد صدمنا وتأزمنا وجودياً حين اكتشفنا الغرب الحديث لأول مرة قبل قرنين من الزمان، وأصابنا نوع من «البارانويا» الجماعية، خوفاً على ثقافتنا وذاتيتنا من ذلك العفريت الذي خرج فجأة من القمقم، فماذا يمكن أن يقال اليوم أمام العفريت التقني الجديد الذي يطل علينا، ونحن لا نزال أسرى ذات العقل وآلياته، الذي تعاملنا من خلاله مع العفريت السابق، والذي هو لا شيء مقارنة بالعفريت الجديد.

وسائلنا التقليدية في الحماية لم تعد ناجعة، ولا نسبياً، كما كان الحال سابقاً. فثقافة ثورة الاتصالات والمعلومات لا تعترف بالحواجز أو القيود، مهما كانت محكمة. كما أن ثقافتنا الذاتية، في شكلها النموذجي المتعالي، التي نحاول حمايتها من عبث هذا العفريت الجديد، ليست شيئاً واضحاً ومحدداً بدقة، كما الثقافة التقنية لهذا العصر. فهي، أي ثقافتنا الذاتية المتصورة، هلامية الشكل، زئبقية المضمون، نخبوية الإنتاج والاستهلاك، بنية لفظية بيانية لا تتواءم مع عملية وعلمية ومحسوسية الثقافة العالمية المعاصرة. وحتى لو كانت واضحة المعالم والحدود، فإن ثقافتنا، كما هي متصورة نموذجياً ونخبوياً، غير قادرة بصريح العبارة على منافسة الثقافة التقنية المعاصرة، إذ كيف يمكن لمفاهيم قائمة على سحر البيان، أن تنافس مفاهيم قائمة على دقة المعلومة، في عالم تحول إلى شبكة من التقنية في كل تفاصيله.

قد يقال إن هناك مبالغة في الأمر، وإنه من الممكن أن نلج حضارة العصر دون التخلي عن ثقافتنا الذاتية، أو ما هو متصور ومقدم على أنه ثقافة ذاتية بحتة، وذلك وفق المبدأ التوفيقي في أن نأخذ أفضل ما عندهم وأفضل ما عندنا، وكأننا مخيرون في ذلك. وقد يبدو مثل هذا الحل جميلاً وموفق نظرياً، ولكن هل أن ذلك ممكن عملياً ومعرفياً، هذا هو السؤال. فمن المعلوم أن أي منتج حضاري هو نتاج ثقافة معينة، كما أنه يخلق ثقافته الخاصة عندما ينتقل إلى بيئة ثقافية أخرى. وعلى ذلك، فهل يمكن إيجاد اتفاق، أو مساومة بالأصح، بين التحدي المعاصر للثقافة العالمية الجديد، وبين طرقنا في النظر إلى الأشياء؟ بمعنى آخر، هل من الممكن التوفيق بين التقنية وثقافتها وبين التقليد وموروثه؟ بين «إنقاذ الذاكرة وبين الوقوع

ضحية سيرورة تضييع الذاكرة؟»[١٥] يطرح باحث هذه القضية، ثم يجيب قائلاً: «هناك في الغالب، ميل إلى اعتبار التقنية شيئاً محايداً غير عدائي، قابلاً للاستخدام في غايات شتى. وربما نفرط في تناسي حقيقة أن جوهر التقنية لا تقنية فيه البتة. أما الاعتقاد بفصل التقنية عن القيم التي تولدت عنها، فهو محاولة على كثير من السذاجة والتفاهة...»[١٦].

ما العمل، قد ينفجر مكبوت الحيرة هنا؟ هل معنى ذلك أنه محكوم على ثقافتنا وذاتيتنا المنبثقة عنها، بالاندثار والسقوط؟ الجواب هو نعم ولا في الوقت ذاته. فإذا كانت الثقافة المتحدث عنها، وما توحي به من ذاتية ثابتة، هي تلك المفارقة لأطر الزمان والمكان، كما يحددها بصرامة حاسمة، هذا الفريق أو ذاك، فإن الزوال هو المصير في النهاية. فكل تحديد قطعي لأمر متحول بطبيعته، لا بد أن يصطدم بعوامل التحول والتغير، ومن ثم إما أن يسقط مباشرة، أو يحاول الانعزال، إن كان بإمكانه ذلك، وإلا فهي العزلة الذهنية، ويبقى في دوامة «الدون كيشوتية»، والنتيجة واحدة في كل الأحوال. وإذا كانت الثقافة هي المعيش فعلاً، وما يقول به واقع الحال، أي ليست كياناً نظرياً من المفاهيم المفارقة للزمان والمكان، بل متغيراً اجتماعياً ضمن متغيرات، فإن الاستمرار هو النتيجة.

بطبيعة الحال، لن تكون ثقافتنا القادمة، على فرض الاستمرار، هي الثقافة ذاتها التي تصورنا نمطياً أنها المعبر عن ذاتيتنا الخاصة في الأمس القريب والبعيد، ولكن هل هناك ثبات مطلق في أي شيء؟ فلا بد في النهاية من الانخراط في المتغيرات السائدة والتعايش معها، وإن لم ننخرط بإرادتنا، اخترقتنا رغم إرادتنا. ولكن مهما حدث، فإنه لن يجعلنا نكف عن أن نكون عرباً ومسلمين، أو خلاف ذلك من عناصر الثقافة والهوية الذاتية. قد لا تكون هذه «العروبة» مثلاً متوافقة مع هذا النموذج المفارق أو ذاك، بناء على هذه الأيديولوجيا المتبناة أو تلك. وقد لا يكون الإسلام الممارس متوافقاً مع تلك «التأويلات» النموذجية المتعالية والمفارقة، التي يحملها هذا التيار أو ذاك، ولكن الثوابت المعروفة والممارسة للعروبة والإسلام، والتي هي معلومة لكل أحد، ولا تحتاج إلى تنظير أو أدلجة أو وصاية نخبوية، لن تتلاشى، بمثل ما أن المسيحية لم تتلاشَ مع الحداثة الأوروبية، وإن تلاشى الكهنوت والوصاية الفوقية؛ وبمثل ما أن اليهودية في إسرائيل بقيت هي اليهودية، رغم حداثة وعصرية السياسة والمجتمع هناك؛ وبمثل ما أن الياباني لم

يتوقف عن كونه يابانياً رغم كل التحولات التي استوعبها، بدءاً من البوذية الهندية، وحتى الحداثة الغربية، بدون اللجوء إلى نموذج ايديولوجي مفارق لتحديد المقصود «باليابانية». بل وبمثل ما أن العربي المسلم القديم، الذي خرج من جزيرة العرب والفطرة هي المتحكمة فيه، لم يتوقف عن كونه عربياً مسلماً، وما دون ذلك من هويات فرعية، حين تداخل وتفاعل واستوعب بتلقائية، ثقافات البلاد المتفوحة. قد لا تكون العروبة آنذاك هي العروبة ذاتها المتصورة، وقد لا يكون الإسلام كما هيمن ذلك الزمان، هو الإسلام ذاته المهيمن اليوم، ولكن الثوابت المدركة تلقائياً موجودة. فلو أنك قارنت عربي ذلك الزمان بعربي هذا الزمان، لما عرفت ما هي العروبة، عندما يكون المعيار في الحكم على الأشياء، هو مجموعة من المفاهيم والتصورات المتعالية، والمفارقة لظرفي الزمان والمكان.

خلاصة القول هي أن إشكالياتنا الثقافية، الدائرة حول هاجس الهوية، والنقاء الثقافي، هي إشكاليات ذهنية مبالغ فيها، ونوع من آليات الدفاع النفسي الجماعي، المستفزة بحالات الإحباط والفشل وعدم القدرة على التوافق مع تحولات المكان والزمان، بغرض إعطاء نوع من التوازن للذات المنجرحة، حتى وإن كان ذلك على حساب الواقع المعطى وتجاهله، بوعي أو دون ذلك. كما أنها، أي هذه الإشكاليات الثقافية المفترضة، هاجس نخبوي خاص، قبل أن يكون هماً اجتماعياً عاماً، وهذا بدوره يشكل إشكالية تتعلق بالمثقف العربي ذاته على وجه الخصوص. فغالبية المثقفين العرب، المهتمين بالقضايا الثقافية التي أفرزها اكتشاف الغرب الحديث والمعاصر، وكيفية التعامل معه، لا يحاولون تحليل الإشكاليات الثقافية في متغيرات التاريخ والمجتمع، ولكن عبر نماذج «أفلاطونية» ثابتة ثبات الجمهورية. وتتفاقم إشكالية المثقف العربي، حين يحاول هذا المثقف الدعوة إلى هذا النمط النموذجي من الثقافة أو ذاك (على اختلاف النماذج، وفقاً للمنطلق الأيديولوجي للمثقف)، فيربكون متلقي الخطاب، من حيث عدم القدرة على المواءمة بين مقولات النموذج، وما هو ممارس ومعتقد فعلاً في المجتمع، حتى من قبل المثقف نفسه، عندما يترك صومعته المنعزلة في أعالي جبال الثقافة. ذاك لا يعني بالطبع الانقياد إلى السلوكيات والمعتقدات القائمة على تفكير لحظي، أو الهادف إلى توجيه السلوك اليومي. فمهمة المثقف هي بناء أطر نظرية عامة، قادرة على استيعاب التفصيلات اللانهائية للحياة الاجتماعية والثقافية. ولكن ذلك لا يكون عن طريق بناء نماذج ثقافية مفارقة لمتغيرات الزمان والمكان، ولكن بناءً على متغيرات العالم

المحيط. فالنماذج الثقافية المفارقة لن تؤدي في أحسن الأحوال، إلا إلى تجذير الازدواجية الثقافية في حياتنا، حيث يكون هناك نماذج غير قادرة على النزول إلى أرض الواقع، ومتغيرات عاجزة عن إيجاد من يرفعها إلى سماء النظرية، وتكون النتيجة هذا الانفصام الشنيع بين المثقف والمجتمع، فيلوم المثقف المجتمع على عدم تقديره له، ويلوم المجتمع المثقف على عدم اهتمامه بقضاياه الفعلية، لا تلك الإشكاليات المفترضة.

وإن كان هناك مفاتيح نتلمس من خلالها حلولاً «لمعضلتنا الحضارية»، إن كانت معضلة واحدة فقط، فقد يكون أحد هذه المفاتيح هو رفع الوصاية النخبوية المتعالية عن ثقافتنا الذاتية، وتحقيق نوع من القطيعة المعرفية مع تلك الآليات الفكرية التي لا تنتج لنا إلا نماذج ثقافية أفلاطونية مفارقة، على حساب المتغيرات الفاعلة. نحن بحاجة إلى شيء أشبه ما يكون بثورة «كوبرنيكوسية» ثقافية، تعيد تعديل المعادلة الثقافية بين النص النظري، والفعل الاجتماعي. فطوال تاريخنا الثقافي، كان الافتراض هو أن الفاعلية الاجتماعية تدور حول النص، بينما أن التحليل المجرد يُري أن النص هو الذي يدور حول الفاعلية الاجتماعية. وقد آن الأوان لأن تتعدل هذه المعادلة في الأذهان، طالما أنها قائمة فعلاً في المجتمع والتاريخ[١٧].

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن هذا الهوس بإشكاليات ثقافية لا تتجاوز ذهن المتعامل معها وبها، وما ينبثق عن ذلك من رعاية وحماية للأسس النقية لثقافتنا الذاتية، قد يؤدي إلى عكس النتيجة المتوخاة، هذا إن كان مجدياً من الأساس. فالرعاية المفرطة، لن تجعل من الطفل شاباً ناضجاً قادر على مواجهة متغيرات الحياة، طالما أنه لم يمنح الفرصة لاكتساب الخبرة والتجربة، وذاك لا يكون إلا من خلال الصراع مع هذه المتغيرات. كما أن الرعاية المفرطة لن تعيد الكهل إلى شبابه، مهما كانت أحكام هذه الرعاية، إذ لا بد أن تأخذ سنن الحياة مجراها. فإذا كانت ثقافتنا قادرة على التفاعل مع المتغيرات المحيطة، فإنها ستبقى وتنافس، ومعاملتنا لها كطفل مدلل بالرعاية الزائدة، سوف تكون عوائق أمام نضوجها وتفتح قدراتها. وإذا كانت ثقافتنا قد وصلت إلى طور الشيخوخة، فلن تستطيع الرعاية المفرطة أن تجعلها شابة من جديد. قد تمنحها بضع سنوات من حياة هي ليست بحياة، ولكنها لن تمنحها الخلود والأبدية، الذي هو المستحيل ذاته

على هذه الأرض. وفي كلا الحالين، ليس لنا إلا الانغماس المطلق في العالم المحيط وتغيراته. ففي حالة قدرة ثقافتنا على التطور والنماء، فذلك يعني مزيد من التجارب والقدرة على التنافس في عالم لا يعيش فيه إلا القادر على ذلك. وفي حالة وصولها إلى مرحلة الترهل والشيخوخة، فذلك يعني إفساح المجال لثقافة جديدة نشطة، أي عصر نهضة تحديداً، قادر على إبقائنا على الخريطة البشرية والثقافية لهذا العالم. وقد آن الأوان لمناقشة مشاكلنا الثقافية بوضوح ومباشرة، بعيداً عن أوهام الكهف والسوق والمسرح[١٨].

أيـن الخطـأ؟

يُروى أن أحدهم روى أمام أبي حنيفة النعمان حديثاً نبوياً نصه: «البيعان بالخيار ما لم يفترقا»، بمعنى أن البائع والمشتري لهما الحق، لأحدهما أو كليهما، في التراجع عن الصفقة إذا ما برحا مكان عقد الصفقة. فقال أبو حنيفة: «أرأيت إن كانا في سجن؟ أرأيت إن كانا في سفر؟». أي أن البيعان ليسا بالضرورة بالخيار ما لم يفترقا. بمعنى أن أبا حنيفة، وهو الإمام الأعظم لأهل السنة والجماعة، رفض الأخذ بحديث نبوي واضح وصريح وصحيح، وأخذ بالرأي. ولو لم يكن المفتي هو أبو حنيفة، وفي ذلك الزمان بالذات، قربما كفر. والمعلوم أن أبا حنيفة جاء قبل الشافعي، وقبل القفل السياسي لباب الاجتهاد، وبالتالي فإن العقل الفقهي كان حراً طليقاً، في إطار المرجعية الإسلامية الشاملة، قبل أن يشرع له الشافعي ويمنهجه، ويصبح من المحال مثلاً رفض ما يقوله حديث صحيح في مقابل رأي صادر بناء على المتغيرات ذاتها. فما قام به الشافعي هو أنه وضع قيوداً على عمل العقل، أي عقلن العقل، وذاك شيء طيب معرفياً في حينه، في مقابل التخبط من أجل الوصول إلى الحقيقة الشرعية. ولكن «تسييس» المنهج الشافعيوي، أي القفز من الاجتهاد الابستمولوجي، إلى القصر الأيديولوجي، وجعله المنهج الأوحد للوصول إلى حقيقة الشرعية، هو الذي قيد العقل العربي الإسلامي فعلاً بعد ذلك، وجعله أسير القياس المدرسي في كل لحظاته التاريخية المتغيرة.

منهج أبي حنيفة النعمان وغيره، قبل تقييد العقل سياسياً، هو الانطلاق من الحادثة نفسها للحكم عليها، في إطار متغيرات وحاجات المجتمع المتجددة، وليس مجرد إخضاعها لقياس شاهد حديث على غائب قديم، أو حتى إخضاعها لنص أصلي، طالما أن المتغيرات التي أحاطت بإنتاج النص، ليست هي ذاتها المحيطة

بتكرار الحادثة، وهي حادثة البيع والشراء. ويفرق الدكتور عبد المنعم النمر في هذا المجال بين نوعين من السنة: سنة تبليغية تشريعية عامة، وهي لكل الناس في كل الأوقات، حيث أنها متعلقة بتبليغ الرسالة. وسنة تشريعية خاصة صدرت عن الرسول بصفة من صفاته غير التبليغية التشريعية العامة، وفي هذا النوع من السنة تقع معظم نصوص المعاملات. فالرسول هنا مجتهد، وليس يجب بالضرورة أخذ أقواله أو أفعاله أو تقريراته في القضية ذاتها عند تغير الظروف، وهذا ما فعله عمر مثلاً في اجتهاداته اللاحقة[١٩]. هكذا فهم أبو حنيفة القضية، وهكذا فهمها المجتهدون الأوائل، وهكذا تطور الفقه الإسلامي، قبل أن يقبع في دهاليز القياس المدرسي. لقد كانوا ينطلقون من ظروف إنتاج الحادثة أو القضية المراد اتخاذ حكم تجاهها. وحتى في ظل وجود نص، فإنهم ينطلقون من الظروف المحيطة بإنتاج النص، حين يكون الأمر متعلقاً بالمعاملات، «فالقول بأن نصوص القرآن كلها، ونصوص السنة كلها تمنع من الاجتهاد، وأنه لا اجتهاد مع وجود النص، قول واسع وغير دقيق، ولا يتفق مع الواقع، سواء في أيام الرسول أو فيما بعدها...»[٢٠].

من هذا المنطلق، نستطيع القول إن هنالك بعض معوقات رئيسة تقف أمام ثقافتنا، وتقيدها في عصر لا يقبل التقييد، وبالتالي تعيقنا عن المشاركة في بناء الثقافة العالمية المعاصرة. ويمكن إيجاز هذه المعوقات كالتالي:

أولاً، الغلو في تديين الدنيا. من المعلوم في الفقه الإسلامي، أن الأصل في الأمور الإباحة. أي أن القيد والتحريم هو الشذوذ عن القاعدة. والتحريم لا يكون إلا بنص جامع ومانع، أي بنص قطعي الثبوت، قطعي الدلالة. وحتى في مثل توافر مثل هذا النص، فإن القراءة وفهم النص، خاضعة للظروف المحيطة بمن يقرأ وكيف يقرأ، وأين ومتى، وهذا هو السبب الذي كان يقف وراء تلك التعددية الفقهية والسياسية التي نراها في تاريخ الإسلام ودوله، وكلها تتخذ من المرجعية ذاتها سنداً لشرعيتها. فالمرجئة والمعتزلة مثلاً، يستمدان شرعيتهما من المرجع ذاته، القرآن والسنة، وبالتالي فإنهما معرفياً يقفان على قدم المساواة، والشيء نفسه يمكن أن يقال عن البقية. ولكن، كما ذكر سابقاً، فإن الأيديولوجيا، وليست الإبستمولوجيا، هي التي تقف وراء سلطة مذهب دون آخر، أو تيار سياسي دون آخر، وبالتالي هذه الأحادية التي يحاول البعض، قديماً وحديثاً، فرضها على الإسلام.

وعلى كل حال، فإن آيات الأحكام في القرآن الكريم، القطعية الدلالة والظنية الدلالة معاً، لا تتجاوز المائتي آية، من ستة آلاف آية هي مجموع آيات القرآن[٢١]. وفي السنة، فقد سبق التفريق بين السنة التبليغية التشريعية العامة، وهي التي لكل الناس في كل مكان وزمان، ولا تخرج عما ورد في القرآن الكريم إيضاحاً وتحديداً. والسنة التشريعية الخاصة، الصادرة عن رسول الله ﷺ، بصفته قائداً أو قاضياً أو حاكماً في زمانه، وذلك مثل الحديث السابق الوارد في قصة أبي حنيفة النعمان. ومعظم سنة الرسول هي من هذا النوع[٢٢]. كما أن حجية الإجماع فيما لا نص فيه، من المسائل المختلف عليها زماناً ومكاناً وكيفاً وإجراءً[٢٣].

المراد قوله هنا، هو أن النصوص الدينية، المتعلقة بشؤون الدنيا، قليلة وعامة، وذلك مثل نصوص الدستور التي تكون عادة قليلة وعامة، ومفتوحة التأويل والتفسير بحسب مقتضيات القضية المتغيرة في الزمان والمكان. ولكن المشكلة أن الغلو، والأغراض السياسية، والمصالح الشخصية في التاريخ الإسلامي، قلبت القاعدة، فتحول التحريم إلى أصل، والتعددية إلى أحادية، والشريعة إلى تفصيلات قياسية اجتهادية فردية تتعلق بكل شأن من شؤون الدنيا، منحت صفة النص المقدس، رغم أن النص المقدس قليل وعام وفي أضيق الحدود. لقد أصبحت مقولة «الإسلام دين ودنيا»، مقولة مضللة أكثر الأحيان، وأدت إلى ظهور طبقة من «رجال الدين» المتحكمين في كل تفاصيل الحياة، رغم أن الإسلام يرفض الكهنوت والمؤسسة الدينية البحتة (العظمة، العلمانية). كما أن النصوص المقدسة ذاتها ترفض مثل هذا الوضع، ولكن يبدو أن بعض المصالح البشرية الخاصة، تغلبت على جوهر النص المنفتح بطبيعته.

فالله تعالى يقول في كتابه الكريم: ﴿**حُرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم وما ذبح على النصب وأن تستقسموا بالأزلام ذلكم فسق اليوم يئسَ الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم**﴾ (المائدة، ٣). وسورة المائدة هي من آخر ما أنزل من القرآن الكريم، وليس فيها منسوخ. وهذه الآية من آخر ما أنزل من القرآن الكريم. فقد أنزلت في يوم الجمعة، وكان يوم عرفة في حجة الوداع، سنة عشر هجرية، وقد

مات الرسول بعد عودته من هذه الحجة بقليل[٢٤]. في هذه الآية، يقول الله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾، ولم يقل «أكملت لكم دينكم ودنياكم»، لأن الدنيا بطبعها غير كاملة ومتغيرة. ولكن البعض يريد أن يجعل الدين والدنيا كاملين، عن طريق تديين الدنيا، وهذا لا يمكن. فإذا كان الدين ومبادئه ثابت، فإن الدنيا غير ذلك، وهنا مكمن الخطأ الذي جعلنا نجتر أعمال أشخاص على أنها جزء من الدين، بينما هي مجرد اجتهادات لحل قضايا دنيوية. نعم، كانوا يستلهمون النصوص المقدسة، بصفتها المبادئ الدستورية للجماعة، ولكنها تبقى اجتهادات دنيوية فردية، لا يمكن أن تدخل في باب المقدس، إذا كان منطلقنا معرفياً وليس ايديولوجياً. وفي ذلك يقول رسول الله ﷺ: «أنتم أعلم بشؤون دنياكم»، أو كما قال رسول الله، في قصة تأبير النخل المشهورة. فهو لم يقل «أنا أعلم بشؤون دنياكم»، أي أنه، وهو الرسول، لم يدعِ معرفة شؤون الدنيا كلها، كما يدعي البعض هذه الأيام وقبل ذلك. وهذا يقودنا إلى الخطأ الثاني.

ثانياً، التقديس الاختزالي للتراث. ما هو التراث؟ لغة: هو الميراث، وفي ذلك يقول القرآن: ﴿وتأكلون التراث أكلاً لماً﴾ (الفجر، ١٩)، أي تأكلون الميراث دون تفريق بين حلاله وحرامه[٢٥]. وعند يُتحدث عن التراث في المجال الثقافي، فإن المعنى ينصرف إلى الميراث أو الموروث الثقافي الذي تلقاه الخلف عن السلف. وهذا الموروث متعدد الأغراض والاتجاهات والمصادر، ولكن كما أن الأيديولوجيا قد اختزلت تعددية التفسير إلى أحادية التفسير، فإنها قامت بالدور نفسه فيما يتعلق بالموروث الثقافي للجماعة. فرغم تعددية واختلاف تيارات واتجاهات هذا الموروث، كأي نشاط إنساني يسعى إلى حل مشاكل اجتماعية في إطار الزمان والمكان، إلا أن عمليات الاختزال والإزاحة والتنحية والتنقيح، القائمة على فهم معين للدين عادة ما يكون هو المهيمن سياسياً (ايديولوجياً)، تقضي على هذه التعددية والاختلاف المنطلق من ذات المرجعية والشرعية، ولا يبقى إلا فهم واحد، بآليات فكرية معينة، هو المعترف به كطريق أوحد أيضاً للوصول إلى الحقيقة، التي هي حقيقة شرعية بالضرورة[٢٦]. وبالتالي، فإن التراث، وفق هذا المعنى، يتحول إلى نصوص مقدسة بدورها، إلى جانب النصوص المقدسة الأصلية، ويصبح الاستشهاد «بقال فلان» موازية ومساوية لقال الله، وقال الرسول، رغم أن أصحاب الأقوال أنفسهم لا يرون في عملهم إلا نوعاً من الاجتهاد البشري القابل للخطأ[٢٧].

ثالثاً، المعادلة المقلوبة في العلاقة بين حلقات الزمن الثلاث. مفهوم المستقبل، وبالتالي مفهوم التقدم، في ثقافتنا الأصلية الرسمية غير موجود بالمعنى الذي نراه في الثقافة الغربية الحديثة مثلاً. فمفهوم التقدم، والمستقبل بالضرورة، هناك يعني الثقة في إمكانيات القدرة الإنسانية على تحقيق أفضل مما مضى. أي أن المستقبل بالضرورة، وفق هذا المفهوم، لا بد من أن يكون خيراً من الماضي. أما في ثقافتنا الرسمية الذاتية، فإن المستقبل لا يعني أكثر من «محاولة» العودة إلى الماضي، وفق مقولة مالك بن أنس: «لا يصلح آخر هذه الأمة، إلا بما صلح به أولها». وحتى هذه المحاولة، لن تكون إلا نوعاً من المحاكاة للماضي، ولكنها لا تستطيع تحقيقه بأي صورة من الصور، استناداً إلى حديث عبد الله بن مسعود، عن رسول الله ﷺ، أنه قال: «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم. ثم يجيء أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته»، (رواه البخاري).

وعلى ذلك، فإن مثل هذا الفهم للثقافة، الماضوي في بنيته، والنستولوجي في شكله، والمؤسطر للتاريخ، لا يمكن أن يتعايش مع ثقافة مستقبلية في بنيتها، مثل ثقافة العصر الذي نعيشه. والخطأ هنا ليس فيما قال رسول الله مثلاً، ولكنه في فهم هذا القول وقراءته، وفي التديين المبالغ فيه للدنيا، التي نحن أعلم بشؤونها، الذي لا بد أن ينبثق من محاولة جعل الدين والدنيا شيئاً واحداً، لا استناداً إلى نص قرآني أو سنة تشريعية عامة مؤكدة، ولكن إلى ما قاله هذا، أو قاله ذاك ممن وضعوا على قدم المساواة مع الله والرسول عملاً، وأصبحوا يمثلون التراث المقدس والمتسامي، أو المفارق لظرف الزمان والمكان. فعندما يقول الرسول ﷺ، إن خير القرون قرني، إلى آخر الحديث، فإن المعنى منصرف إلى «الحالة الأخلاقية» للناس، أو مستوى الفضيلة، وليس على كل الأحوال. وذلك بمثل ما أن وصف الجاهلية منصب على الحالة الأخلاقية لمجتمع ما قبل الإسلام، وليس كل أحواله الحضارية. ولكن البعض، بحسن نية، أو حماس مفرط، أو نقص معرفي، أو لأغراض أيديولوجية معينة، أو لمجرد الفهم المتوارث دون تدقيق وتحليل، يضفي العمومية على مثل هذه الأحاديث، فيجعلها شاملة لكل أنشطة المجتمع، وهذا هو الخطأ بعينه. فمن الناحية الأخلاقية، قرن الرسول هو خير القرون لا شك. ولكن من النواحي الأخرى هو ليس كذلك، بل إن كل قرن هو قرن أفضل من اسبقه حضارياً بصفة عامة، والتاريخ خير برهان.

رابعاً، المبالغة في تضخيم الذات. هناك دائماً افتراض التوتر في علاقتنا بالآخر، سواء كان هذا الآخر هو ما عدا الأمة (التي قد تكون عربية أو إسلامية أو غير ذلك، وفقاً للمنطلق الأيديولوجي)، على المستوى الخارجي، أو ما عدا الرأي «الصحيح»، على المستوى الداخلي. فالآخر، دائماً في حالة تآمر مستمر، وتربص مستديم، ضدنا. فهو يخشانا، ويفعل المستحيل من أجل ألا نعود إلى سدة السيادة العالمية، ولأجل ذلك نحن دائماً في حالة فرقة أو تخلف أو ضعف أو غير ذلك، أو كلها معاً. فعللنا ليست ذات مصدر ذاتي، بقدر ما هي نتيجة استهداف تاريخي مستمر من الآخر، ولن تقوم لنا قائمة إلا بتلاشي هذا الآخر. ولكن كيف يتلاشى هذا الآخر ونحن في هذه الحالة من العلل؟ لا نجد جواباً لمثل هذه المسألة في خطاب النهضة العربي الحديث والمعاصر، اللهم إلا تلك الحلول السابقة، الديني والدنيوي والتوفيقي، القائمة على عقل قياسي في مجملها، غير قادر على مقارعة العقل العملي المعاصر. ويبقى الجواب دائماً وأبداً في انتظار تلك «المعجزة»، القادرة بقدرة قادر على نقلنا من القاع إلى القمة من جديد. وهنا تبرز إحدى صفات الثقافة العربية والعقل العربي المنتج لها، أي السحرية المغلفة بغيبية أسطورية.

هذه الحالة للثقافة العربية الرسمية، مصدرها نفسي اجتماعي في المقام الأول. فالذات العربية الفردية والجماعية على السواء، تحس بثقل الماضي، أي كيف كانوا وكيف أصبحنا. ولكنها في الوقت نفسه تحس في أعماقها بالعجز عن مجاراة الآخر المهيمن والمسيطر في كافة المجالات، فكيف بالتغلب عليه وإزاحته عن مكان «يفترض» أن يكون من نصيبنا وحدنا، ألسنا خير أمة أخرجت للناس؟ وهنا تأخذ الذات في اللجوء إلى آليات الدفاع والتبرير من أجل العودة إلى حالة من التوازن. وبالتالي فنحن الأفضل والأعظم، ولكننا لا نمنح الفرصة لتحقيق ذاتنا الجماعية، نتيجة التآمر والتربص التاريخي الدائم. وهنا تبرز صفة أخرى من صفات ثقافتنا وعقلها المنتج، وبذلك نعني اللاتاريخية في فهم مسار المجتمعات والثقافات. فنحن ثقافة ضمن ثقافات تاريخية عديدة، وأمة ضمن أمم أخرى، ومجتمعات متغيرة مثل غيرها. وبالتالي فما يجري على الغير، من ضعف وقوة، نهوض وانحدار، لا بد أن يجري علينا. وإذا كان المراد العودة إلى مجال الفاعلية الحضارية، فذلك لا يكون باستعادة مفردات ثقافية أدت غرضها في وقتها ومكانها، ولكن بمفاهيم جديدة معبرة عن المتغيرات التي طرأت. فالأوروبيون لم يصلوا إلى الحداثة

بإعادة الروح إلى الثقافة الإغريقية أو الرومانية، وإن حدث ذلك في بداية عصر النهضة كنوع من الثورة الثقافية على الكنيسة والثقافة القروسطية. لقد وصلوا إلى الحداثة في نهاية المطاف، عندما أحدثوا تلك القطيعة المعرفية أولاً، والاجتماعية ثانياً، مع تراث القرون الوسطى والقديمة معاً، وفق شروط القطيعة المتحدث عنها سابقاً(٢٨).

ما العمل؟

لسنا في مقام الوعظ والإرشاد، وبناء ايديولوجيا بديلة في هذا المجال، وذلك لسببين. أولهما أن الوعظ ذاته والايديولوجيا ذاتها لا قيمة فعلية لهما، ولن يكونا إلا تراكماً على تراكم سابق. والثاني، أن كاتب هذه السطور غير قادر على ذلك حتى لو أراد. وبالتالي فليس لنا إلا بعض ملاحظات تشير ولا تحدد.

أول هذه الملاحظات هي أن العلة الرئيس ليست في أوضاعنا الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية، رغم أنها مليئة بالعلل، وليست هي العائق الأساس في مشاركة العالم المعاصر فعله الحضاري، ولكنها في آلية العقل المنتج للثقافة المتصورة نموذجياً، والممارسة عملاً. فاليابان في القرن الماضي، ونمور آسيا اليوم، لم يكونوا بأحسن حال منا عندما انطلقوا. فالثقافة هي التي تحدد معايير وحدود التفكير والسلوك، وبالتالي إذا كان العقل عليلاً، فلا بد أن يكون إنتاجه كذلك. النقد السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي، ليس له تلك القيمة الكبيرة إذا لم يكن منطلقاً من آلية ثقافية متجددة وقادرة على مجاراة ثقافة العصر. فنقد الاستبداد السياسي مثلاً، بصفته ظاهرة سياسية، لن يكون له أي معنى أو نتيجة، إذا لم يكن مترافقاً بنقد الاستبداد الثقافي، وتلك الآليات التي تنتجه، حتى في ذهن الناقد نفسه. فلطالما نقدنا الاستبداد السياسي ونحوه من أوضاع سياسية، ولكن كل ذلك لم يجدِ فتيلاً، حيث بقيت آليات إنتاج الاستبداد سليمة لا تمس. أما إذا كان النقد منطلقاً من الآليات القديمة ذاتها، مهما أعطيت من قشرة حديثة، فإن النتيجة لن تكون إلا مزيداً من الإشكاليات والحيرة وإعادة السؤال ذاته الذي ما فتئنا نطرحه منذ أن دخل نابليون مصر غازياً: لماذا تقدموا، ولماذا تخلفنا؟ إن المطلوب من المشتغلين بالهم الثقافي في مجتمعاتنا هو نقد الثقافة المهيمنة، والعقل المسيطر، قبل أي نقد آخر. إن الحاجة ملحة إلى قيام حركة نقد معرفية للثقافة والعقل الذي ينتجها قبل أي شيء آخر، بعد أن تبين عقم النقد الأيديولوجي. ببساطة، نحن

بحاجة إلى القفز من عالم الأيديولوجيا إلى عالم الإبستمولوجيا.

والملاحظة الثانية تتمثل في محاولة إخراج هذا الفصام الذي نعيشه إلى حيز الوعي، مهما كان ذلك مؤلماً. فلسنا أفضل الأمم، بل نحن أمة ضمن أمم، والمحدد للأفضلية هو القدرة على الفعل الحضاري، وليس الاعتقاد بذلك. المطلوب هو أن نرى العالم كما هو، لا كما يجب أن يكون وفق قناعات واعتقادات رغبية. بدون إدراك العالم كما هو، سنبقى أسرى ذلك الفصام المرضي الذي يجعلنا نرى ما نريد أن نرى، وندرك ما يهيأ لنا أنه العالم كما هو، والنتيجة في كل ذلك ليست لصالحنا.

ببساطة، نحن بحاجة إلى انقلاب معرفي يحدد، من جديد، تلك العلاقات التي تربطنا بأنفسنا، والعالم من حولنا، والكون المحيط. وإذا أردنا أن نمثل تاريخياً على ذلك، فيمكن القول إننا بحاجة إلى العودة، طالما أننا نحب مفاهيم العودة والرجوع، إلى الوضع الثقافي والمعرفي الذي كان سائداً قبل تشريع الشافعي للعقل العربي الإسلامي، أو عقلنة العقل العربي الإسلامي، وفق المفهوم العربي للعقل.

الهوامش

(١) انظر: جورج سباين، **تاريخ الفكر السياسي**، **الكتاب الأول** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١)، وكذلك: جان جاك شوفالييه، **تاريخ الفكر السياسي: من المدينة الدولة إلى الدولة القومية** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٥).

(٢) انظر في هذا المجال: ماجد فخري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية** (بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٩).

(٣) للتوسع، انظر: كرين برنتون، **تشكيل العقل الحديث** (الكويت: **عالم المعرفة**، ١٩٨٤).

(٤) غاستون باشلار، **تكوين العقل العلمي**: **مساهمة في التحليل النفساني للمعرفة الموضوعية** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٢)، توماس كون. **بنية الثورات العلمية** (الكويت: عالم المعرفة، ١٩٩٢)، و **Louis Althusser. *Readkin Capital*** **(London: Verso, 1979).**

(٥) انظر: بول كينيدي، **الاستعداد للقرن الحادي والعشرين** (عمان: دار الشروق، ١٩٩٣)، الفن توفلر، **صدمة المستقبل: المتغيرات في عالم الغد** (القاهرة: نهضة مصر، ١٩٩٠).

(٦) انظر مثلاً: لويس عوض، **ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية** (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٨٧)، وكذلك: جيمس بيرك. **عندما تغير العالم** (الكويت: عالم المعرفة، ١٩٩٤).

(٧) انظر: محمد عابد الجابري. **تكوين العقل العربي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥)، وكذلك: نصر حامد أبو زيد. **الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية** (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٢).

(٨) هاشم صالح. **قراءات في الفكر الأوروبي الحديث** (الرياض: مؤسسة اليمامة الصحفية، ١٤١٥ هجرية، ١٩٩٥).

(٩) أبو زيد، مرجع سابق.

(١٠) للتوسع هنا، انظر: أجناس جولدتسيهر، **العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الديانة الإسلامية** (القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٤٦).

(١١) انظر مثلاً: أبي هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، **الأوائل** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧).

(١٢) يبقى تاريخ الجبرتي هو الأفضل في وصف رد الفعل المباشر لتلك الصدمة.

(١٣) انظر: ريتشارد هرير دكمجيان، **الأصولية في العالم العربي** (القاهرة: الوفاء للطباعة والنشر، ١٩٨٩)، وكذلك: أوليفيه روا، **تجربة الإسلام السياسي** (لندن: دار الساقي، ١٩٩٤).

(١٤) للتوسع في هذا الموضوع، انظر: محمد جابر الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٦)، وكذلك: تركي الحمد، «الوطن العربي والبحث عن ايديولوجيا»، في: **دراسات ايديولوجية في الحالة العربية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩١).

(١٥) داريوش شايغان، **أوهام الهوية** (لندن: دار الساقي، ١٩٩٣)، ص ٢٥. وللمؤلف نفسه: **النفس المبتورة ـ هاجس الغرب في مجتمعاتنا** (لندن: دار الساقي، ١٩٩١).

(١٦) شايغان، **أوهام الهوية**، ص ٢٥.
(١٧) للتوسع، انظر: عزيز العظمة، **دنيا الدين في حاضر العرب** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦).
(١٨) انظر: تركي الحمد، «تساؤلات في الهوية والثقافة الذاتية»، ورقة قدمت في معرض الشارقة للكتاب، الإمارات العربية المتحدة، نوفمبر، ١٩٩٦.
(١٩) عبد المنعم النمر، **الاجتهاد** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٦)، ص ٤٢ ـ ٤٥.
(٢٠) النمر، المرجع نفسه، ص ٣٨.
(٢١) النمر، المرجع نفسه، وأحمد أمين، **فجر الإسلام**.
(٢٢) النمر، المرجع نفسه، ص ٤٢.
(٢٣) علي حسب الله، **أصول التشريع الإسلامي** (القاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ نشر).
(٢٤) أبي الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، **أسباب النزول** (الدمام: دار الإصلاح، ١٩٩١).
(٢٥) الحافظ أبي الفداء، إسماعيل ابن كثير القرشي الدمشقي، **تفسير القرآن العظيم** (بيروت: دار المعرفة، ١٩٩٢).
(٢٦) جولدتسهير، مرجع سابق.
(٢٧) مصطفى الشكعة، **الأئمة الأربعة** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٣).
(٢٨) كرين بريتون، مرجع سابق.

فكر الوصاية، ووصاية الفكر

إشكالية النخبة والجماهير في الفكر العربي المعاصر(*)

عن أي نخبوية نتحدث؟

ليست النخبوية المتحدث عنها هنا هي ذلك الوصف الاجتماعي والسياسي لواقع معين. فهي ليست مفهوم النخبة الذي يتحدث عنه علماء الاجتماع، والاجتماع السياسي، مثل موسكا وميشيلز، وباريتو وبيرنهام ورايت ميلز[1]. فالنخبة بهذا المعنى، عبارة عن مفهوم علمي وأداة لتحليل النظم السياسية، وتعبير عن أيديولوجيا عامة تحكم أي مجتمع وكل مجتمع[2]. ووفقاً لنظريات هؤلاء وغيرهم من أصحاب هذا الاتجاه، فإن النخبوية واقع يفرض نفسه، حتى في أعتى المجتمعات عراقة في الديموقراطية. فالديموقراطية قد تعنى المساواة أمام القانون، وقد تعني المساواة في الفرص، ولكنها لا تعني المساواة في كل شيء وكل حال. فالذي يسير النظام الاقتصادي أو الإداري أو الاقتصادي مثلاً، هي النخب بهذا الشكل أو ذاك. فوجود النخب واقع ملموس إذن، ودورها واضح. والديموقراطية على أية حال، لا تعني نفي النخبوية، أو القضاء على النخبة، بقدر ما تعني انفتاح النخبة، وذلك نظرياً على الأقل. أي كون النخبة دائرة مفتوحة لكل أحد وأي أحد، بناءً على معايير الكفاءة وتساوي الفرص. وهذا ما يفرق النخبة في الأنظمة الديموقراطية عنها في الأنظمة الأخرى، من أرستقراطية وأوليغاركية وغيرها، حين تكون الدائرة النخبوية قاصرة على البعض، وليست متاحة للكل.

(*) قدمت في مهرجان ١١ «القرين» الثقافي، الكويت، ١٩٩٧.

هذا لا يعني أن الأنظمة الديموقراطية في واقعها الفعلي تتماشى مع النظرية الديموقراطية في شكلها النموذجي أو الصافي، حين لا تكون دائرة النخبة مفتوحة كل الانفتاح كما يفترض. خلاصة القول هي أن النقاش لا يدور حول وجود أو عدم وجود النخبة في هذا المجتمع أو ذاك، هذا النظام أو ذاك، ولكنه يدور حول بنية النخبة وعلاقتها بالمجتمع من حولها.

النخبوية المتحدث عنها هنا هي موقف ذهني، ولا نقول تيار فكري، لفرد أو جماعة تجاه المجتمع الذي تعيش فيه، والقضايا التي تتعامل معها. إنها نوع من «الأفلاطونية» الفكرية، إن صح التعبير. ففي «الجمهورية»، قسم أفلاطون المواطنين إلى ثلاث طبقات متمايزة: الملوك الفلاسفة، والعسكر، والعامة من تجار وصناع وزراع. وهذا التقسيم قائم، وفق نظرة أفلاطون، على التمايز في القدرات الطبيعية بين الأفراد. فكما أن الجسد يتكون من عقل وقلب وحواس، فكذلك الدولة. وجعل أفلاطون من الطبقتين الأوليين، الملوك الفلاسفة والعسكر، حراساً للدولة، أي أوصياء عليها. وحرم العامة من أي حق سياسي، وبالتالي أي نشاط في هذا المجال. هذه «الوصاية الأفلاطونية» هي بالضبط ما نقصده بالنخبوية. إنها موقف هذا الفرد أو تلك الجماعة من مجتمعه وقضاياه. وقد لا يكون هذا الموقف معبراً عن واقع موضوعي، كما في حالة نظريات النخبة أو الصفوة، بل قد يكون موقفاً ذاتياً أغلب الأحوال، يعبر عن نظرة صاحبه إلى نفسه. فصاحب مثل هذا الموقف، يتعامل بوصاية فوقية مع كل القضايا التي يتعرض لها، حتى وهو يطرح طرحاً يفترض فيه أن يكون جماهيرياً مثلاً. النخبوية هنا تعني الوصاية، واعتقاد صاحبها بامتلاك الحقيقة المطلقة التي من خلالها يملك الحق في النفي المطلق أو الإثبات المطلق.

يروي الدكتور علي الوردي في **وعاظ السلاطين** القصة التالية: يروى أن الخليفة سليمان بن عبد الملك كان يتنزه ذات يوم في بادية فسمع صوتاً يغني من بعيد. وكان الصوت رخيماً مطرباً، فغضب الخليفة منه إذ اعتبره خطراً على عفاف النساء وسبباً من أسباب إغرائهن وإفسادهن. فأمر بخصاء المغني. وقد خصي المسكين فعلاً[٣]. قد لا تكون هذه القصة قد وقعت بحذافيرها تاريخياً، ولكنها من الممكن أن تحدث أو ما يشابهها في مثل تلك الظروف. وهي مليئة بالدلالات المتعلقة بموضوعنا. فالخليفة هنا، نصب من نفسه «وصياً» على الفضيلة، كما يفهمها، وأعطى بالتالي لنفسه الحق في فرضها بأي وجه يراه مناسباً. وقد يكون مثل هذا الوضع «طبيعياً»، مأخوذاً في الاعتبار أنماط السلطة السياسية في ذلك الزمان. ولكن أن يمتد مثل هذا الموقف

ليصبح صفة من صفات العقل السياسي العربي المعاصر، في تعامله مع المجتمع والقضايا المنبثقة منه، فهنا تكون المعضلة المعاني منها.

جذور النخبوية في تاريخنا

مثل كل المجتمعات الإنسانية، كان المجتمع العربي، قبل الإسلام وبعده، مجتمعاً نخبوياً. فالمساواة المطلقة تبقى حلماً من الأحلام في كل الأحوال. ولكن الإسلام في فجره الباكر، حاول أن يفتح الدائرة النخبوية لتستوعب عناصر جديدة، ولكن الأمور عادت إلى الدائرة النخبوية المغلقة مع انتهاء الفجر الباكر للإسلام. لا نقول إن الدائرة النخبوية، سياسياً واجتماعياً، قد كسرها الإسلام، ولكن نقول إنها أصبحت أكثر مرونة. وحتى هذه المرونة النسبية، انتهت باغتيال الخليفة الراشد الثاني، عمر بن الخطاب، وعادت النخبوية المغلقة القديمة ذاتها، ولكن في إطار جديد. فقريش السائدة قبل الإسلام، أصبحت أكثر سيادة واحتكاراً للسلطة بعد الإسلام، بعد أن جددت شرعيتها بالدين الجديد.

ليس هذا هو المهم، فمثله يحدث في كل المجتمعات التاريخية قديماً وحديثاً. المهم هو في تحول هذه النخبوية السوسيولوجية إلى نخبوية ابستمولوجية، وانعكاس كل ذلك على الأفراد والجماعات من حيث الموقف النخبوي الفكري تجاه الآخرين، والممتد حتى هذه اللحظة لدى الشرائح الأوسع من مثقفينا. فلتبرير النخبوية السياسية والاجتماعية السائدة، يلاحظ أن هناك احتقاراً مفرطاً للعامة، أو السواد، أو الدهماء، أو الرعاع، أو الغوغاء، أو نحوها من تعبيرات، مثل الأوباش والطرارون والغواة والسفهاء، في تاريخنا وكتابات مثقفينا الأوائل[٤]. فرغم أنه كان هناك توجُّس وخوف من العامة وحركاتهم السياسية والاجتماعية، إلا أن ذلك لم يكن لينفي الاحتقار أو يقلل منه. فها هو الجاحظ يقول فيهم: «ليس للخاصة قوة بالعامة ولا للعلية قوة على الأراذل، قال فيهم الإمام علي رضي الله عنه: نعوذ بالله من قوم إذا اجتمعوا لم يملكوا وإذا تفرقوا لم يعرفوا»[٥]. ويقول شبيب بن شيبة: «قاربوا هذه السفلة وباعدوها وكونوا معها وفارقوها واعلموا أن الغلبة لمن كانت معه وأن المقهور من صارت عليه»[٦]. ويقول واصل بن عطاء: «ما اجتمعوا إلا ضروا ولا تفرقوا إلا نفعوا، فقيل له قد عرفنا مضرة الاجتماع فما منفعة الافتراق؟ قال: يرجع الطيان إلى طينه، والحائك إلى حياكته، والملاح إلى ملاحته، والصائغ إلى صياغته وكل إنسان إلى صناعته وكل ذلك مرفق للمسلمين ومعونة

للمحتاجين»[٧]. وما يقوله واصل بن عطاء هنا، هو الأفلاطونية السياسية والاجتماعية بعينها. فالعامة خيرها في ممارسة مهنها اليدوية لا تتعداها، وليس لها شيء غير ذلك. وكان عمر بن عبد العزيز إذا نظر إلى «الطغام» قال: «قبح الله هذه الوجوه لا تعرف إلا عند الشر»[٨]. ويقول الفضل بن يحيى البرمكي: «إن الناس أربع طبقات. ملوك قدّمهم الاستحقاق، ووزراء فضلتهم الفطنة والرأي، وعلية أهضهم اليسار، وأوساط ألحقهم بهم التأدب، والناس بعدهم جفاء»[٩]. والفضل هنا لا يجد مبرراً حتى لتصنيف العامة على أنها طبقة، مهما كانت دونيتها، فهم ليسوا إلا جفاء. وفي مقدمة كتاب «المضنون به على غير أهله»، يقول حجة الإسلام، الإمام أبو حامد الغزالي: «اعلم أن لكل صناعة أهلاً يعرف قدرها. ومن أهدى نفائس صناعة إلى غير أربابها، فقد ظلمها. وهذا علق نفيس، مضنون به على غير أهله. فمن صانع عمن لا يعرف قدره فقد قضى حقه»[١٠].

ويلخص باحث في شؤون العامة في بغداد إبان القرنين الثالث والرابع الهجريين، الموقف العام من العامة بالقول: «ولا تكتفي المصادر بتصنيف العامة الطبقي، بل ترسم لها إطاراً خاصاً يبين قدراتها العقلية والفكرية وواقعها الأخلاقي. فالعامي يقابله العالم، والعامة متهمة دائماً بقدراتها العقلية. . . والعامة متهمة بمعارفها فالفهم السيء غاية السفلة إذ هو شبيه برتبتهم في نقصهم، ونفوس العامة خبيثة وعقولها رديئة ومعارفها خسيسة لا يجوز لأربابها أن ينشقوا ريح الحكمة ولا أن يتطاولوا إلى غرائب الفلسفة»[١١].

قد يحتج على هذا التحليل بحجتين صحيحتين. الحجة الأولى هي أن كل المجتمعات قد مرت بمرحلة النخبوية الفكرية هذه، سواء في الشرق أو الغرب. فالإغريق كانوا يحتقرون كل عمل يدوي، وفلسفتهم إنما تعبر عن ذلك، وكانت العامة طبقة محتقرة في الصين والهند وأوروبا، ونظام الطبقات المقدس في الهند لا يجاريه أي نظام في التاريخ ربما. مثل هذا الاحتجاج صحيح تاريخياً، ولكن يرد على ذلك بالقول أن تلك المجتمعات، أو أغلبها، تجاوزت تلك المرحلة التاريخية حين دخلت في مرحلة الحداثة، أو تحاول أن تدخل فيها. فالحداثة لا تلغي النخبوية مثلاً بصفتها واقع اجتماعي وسياسي ملموس، ولكنها تفتح الدائرة النخبوية للعموم، نظرياً وفكرياً على الأقل. فإن لم يكن الناس متساوين في الواقع الاجتماعي، فهم متساوون معرفياً، أي في قدرتهم واستعدادهم للوصول إلى الحقيقة، التي هي بالضرورة نسبية. أما في الأفلاطونية، فإن الأفراد لا يتساوون

سياسياً واجتماعياً لأنهم لا يتساوون معرفياً، أي في قدرتهم على الوصول إلى الحقيقة، التي هي واحدة ومطلقة هنا. وبالتالي فإن الحداثة والمعاصرة عدو للأفلاطونية الابستمولوجية، كما أن النخبوية الأفلاطونية عدو للحداثة والمجتمع المفتوح(١٢). ويمكن القول إن الحداثة والتحديث بكل الأشكال التي تتخذها سياسياً واجتماعياً، إنما تقوم على مشاركة العامة (المجتمع المدني) في مختلف أوجه النشاط السياسي والاجتماعي. ولكن المشكلة في عالم العرب هي أن النخبوية الأفلاطونية ما زالت حية ترزق في أذهان المثقفين والمشتغلين في الشأن العام، حتى بين من يعاديها ويرفع شعارات الديموقراطية والمساواة، بحيث أصبحت من الظواهر الملحوظة في الفكر العربي، القديم منه والحديث.

والحجة الثانية هي أن ما يقوله الإمام الغزالي صحيح. فلكل صناعة أهل يعرفون قدرها، مما يتوافق مع مبدأ التخصص وتقسيم العمل. فليس من المعقول مثلاً أن يكتب اينشتاين للعامة، وبذلك فإن نظريته النسبية مضنون بها على غير أهلها. وليس من المعقول أن يكتب أستاذ جامعي بحثاً موجهاً للعامة. كل دائرة بعلمها وصناعتها أدرى، وتضن بهذا العلم على غير أهله. كل هذا صحيح، ولكن السؤال يبقى: إلى من يتوجه الخطاب؟ عندما تكون أكاديمياً صرفاً، فإن الخطاب يكون موجهاً إلى زملائك من الأكاديميين، بحسب التخصص المشتغل فيه. وعندما تكون سياسياً محترفاً، فإن خطابك يكون موجهاً إلى العامة لكسب تأييدها، حتى وأنت تعلم أنك قد لا تعني ما تقول في حقيقة الأمر. ولكن ماذا يعني أن تكون مثقفاً؟ ولمقاربة هذه القضية الشائكة في حياتنا الفكرية والعقلية، نقول: عندما يكتب محمد عابد الجابري مثلاً ثلاثية نقد العقل العربي، و«يهافته» جورج طرابيشي، فلمن هما يوجهان الخطاب؟ وعندما يكتب محمد أركون في الإسلاميات، فلمن يوجه الخطاب؟ وعندما يكتب ناصيف نصار عن الفلسفة والأيديولوجيا، فلمن يوجه الخطاب؟ تحديد محطة الخطاب النهائية هي مناط الحكم عليه. فلو سألت أكاديمياً لمن يوجه خطابه، لأجابك بأنه موجه إلى المعنيين بالأمر من زملائه، وعلى ذلك قس بقية التخصصات والاختصاصات. ولكن لو سألت مفكراً عاماً عن محطة الخطاب، لربما قال «الناس». صحيح أنه، أي المفكر العام، قد لا يذكر ذلك صراحة، ولكن أن تحاول «حدثنة» العقل العربي من داخله، يعني التوجه إلى العامة، التي هي مناط الحداثة المعاصرة. ولكن من هم هؤلاء الناس القادرون على فك الطلاسم، والتعامل مع المفاهيم المجردة، والسير معها في

رحلة يراد من خلالها تجديد الفكر العربي. هنا تبدو النخبوية بكل صورها وأشكالها: خطاب يراد من خلاله تغيير الذهن العام، ولكن العامة المراد تغييرها لا تفهمه. ولكن ذلك لا يهم طالما أن هناك نخبة قادرة على استيعابه والإيمان بمقولاته، وهذا هو الأهم. فالمثقف العربي في الغالب الأعم، لا يطرح رأياً، ولكنه يطرح حقائق مطلقة في اعتباره، يجب أن يؤمن بها كاملة دون نقد أو تشكيك وهي ما يمكن أن نسميها عقدة «العصمة» عند المثقف العربي. ومجرد نظرة إلى سجالات المثقفين العرب توضح هذه النقطة. لقد اختزل «الناس» إلى ثلة من الناس، واختزلت الجماهير إلى مجرد مفهوم ذهني لا علاقة له بالجماهير ذاتها، وهذا هو جوهر الموقف النخبوي لدى المثقف العربي، الذي قد لا يعيه مباشرة، ولكنه يُقرأ ويستشف من سلوكه.

يقول الدكتور علي الوردي في **أسطورة الأدب الرفيع**، معلقاً على أثر ما يسميه «الترف» والمترفين التقليدي على أدبنا المعاصر، أو ما يصم نفسه بالمعاصرة، : «إن الأدباء الذين يعيشون في أحضان هؤلاء المترفين لا بد أن يقتبسوا منهم قيمهم تلك ولهذا صار الأدب العربي من أرفع الآداب العالمية قاطبة. فهو يحتقر الصعاليك والمساكين من أبناء الشعب ويعتبرهم مستحقين للحالة المزرية التي وقعوا فيها»[١٣]. ولأجل ذلك لا بد من «الوصاية» على مثل هؤلاء، لأنهم لا يعرفون مصلحتهم التي لا بد أن يكون المثقف، أو من يعتبر نفسه مثقفاً، أعلم بها... إنها حكاية الحقيقة المطلقة، وجمهورية أفلاطون مرة أخرى.

أين الخطأ؟

رحم الله الشيخ عبد الله العلايلي حيث يقول: «ليس محافظة التقليد مع الخطأ، وليس خروجاً التصحيح الذي يحقق المعرفة»[١٤]. وانطلاقاً من هذه المقولة، يمكن القول إن علة العقل العربي، وما ينتجه من فكر، ومن يمثله من مثقف أو مفكر، إنما تكمن في سلفيته غير القابلة للتغيير. فالعقل العربي اليوم ليس إلا امتداداً لعقل الأمس ومواقفه من شتى الأمور، طالما أن الآلية التي يعمل بها بقيت ثابتة لا تتغير. فمثقف اليوم، ليس إلا امتداداً لنخبة الأمس الفكرية في تعاملها مع المجتمع وقضاياه. وفي مجالنا هنا، يمكن القول إن مثقف اليوم ومفكره لا زال يعتقد أنه وصي على الحقيقة المطلقة حين تعامله مع العامة، التي يجب أن يكون وصياً عليها وإلا ضلت. يتساوى في ذلك الذي يرفع راية السلفية علناً، أو الذي

يرفع راية مغايرة تماماً، طالما أن الخلفية التي تحدد آليات العقل وعمله واحدة. وسواء تحدث المثقف العربي عن «الشعب» أو «الجماهير» أو «المواطنين» أو «المجتمع المدني»، أو غيرها من مفاهيم حديثة الظاهر، إلا أن مفهوم «العامة» وفق الفهم التقليدي يبقى هو المسيطر على الذهن، وهو المحدد للسلوك وبالرغم من أن «عامة» اليوم ليست عامة الأمس ذاتها، من الناحية الاجتماعية، إلا أن المثقف لا زال يتعامل معها بعقلية الوصاية الفوقية المعصومة[١٥]. كل شيء يتغير، ولا بد أن يتغير، ولكن مشكلة المثقف العربي أنه يبقى سجين أفكاره التي يعتقد بصحتها المطلقة، حتى تفاجئه الأحداث والتغيرات فيلوم كل شيء ممكن إلا نفسه وأفكاره. فهو، أي المثقف العربي خاصة، يعيش في وهم، وفق تعبير علي حرب، وهو: «سعي المثقف إلى تنصيب نفسه وصياً على الحرية والثورة، أو رسولاً للحقيقة والهداية، أو قائداً للمجتمع والأمة. ولا يحتاج المرء إلى بيانات لكي يقول بأن هذه المهمة الرسولية الطليعية قد تُرجمت على الأرض فشلاً ذريعاً وإحباطاً مميتاً. فالمثقفون حيث سعوا إلى تغيير الواقع، من خلال مقولاتهم، فوجئوا دوماً بما لا يتوقع: لقد طالبوا بالوحدة، فإذا بالواقع يُنتج مزيداً من الفرقة. وناضلوا من أجل الحرية، فإذا بالحريات تتراجع. وآمنوا بالعلمنة، فإذا بالحركات الأصولية تكتسح ساحة الفكر والعمل»[١٦].

هذا الدور التقليدي للمثقف في علاقته مع الجماهير، أي دور الوصاية وامتلاك الحقيقة المطلقة، أو المثل الأفلاطونية، ليس قاصراً على المثقف العربي، وإن كان المثقف العربي أشد إخلاصاً لهذا الدور من غيره[١٧]. فجان بول سارتر في كتابه **دفاعاً عن المثقفين** مثلاً، لا يخرج عن هذا الدور. ولكن مشكلة المثقف العربي أنه لا يتغير مع المتغيرات، ولا يحاول أن يفهم هذه المتغيرات ومعناها الفعلي، لا المفترض وفق أفكاره الخاصة. فرغم كل ما حدث ويحدث على الساحة السياسية والاجتماعية العربية، إلا أن المثقف العربي غالباً ما لا يعيد النظر في مسلماته الفكرية، ملقياً باللوم على كل شيء، إلا المسلمات ذاتها. وكل ذلك يأتي من باب الثبات على المبدأ، والإخلاص للمثل العليا التي تخلى عنها الجميع إلا هو بطبيعة الحال. وذلك يشكل، عند التحليل، نوعاً من آليات الدفاع عن الذات في وجه متغيرات تهدد بسلب دور الوصاية والنخبوية عنه.

ولكن إذا كان المثقف الغربي، أو غيره، يشترك مع المثقف العربي في وهم الوصاية وملكية الحقيقة في وقت من الأوقات، إلا أن المثقف الغربي المعاصر يحني

رأسه للأحداث ويعيد حساباته مع نفسه عندما تلوح متغيرات جديدة في الأفق. تقول سيمون دي بوفوار، واصفة وضع جان بول سارتر في أعقاب ثورة أيار/مايو الباريسية عام ١٩٦٨، : «إن أحداث مايو ٦٨ التي انخرط فيها، والتي مسته بعمق، كانت بالنسبة له فرصة لمراجعة جديدة. لقد أحس بتشكك من وجوده كمثقف، ومن ثمة اضطر، في غضون السنتين اللاحقتين، إلى التساؤل حول دور المثقف، وإلى تغيير التصور الذي كان لديه عنه»[١٨]. هذا التصور الجديد عبر عنه سارتر نفسه حين قال: «إن المثقف محكوم عليه بالانسحاب من الأفق كإنسان يفكر بدل الآخرين: أن نفكر بدل الآخرين، أمر غير معقول يضع مفهوم المثقف موضع سؤال»[١٩]. ويعبر ميشيل فوكو عن النقطة ذاتها، أي موت المثقف التقليدي (ويبدو أن فوكو مغرم بالإعلام دائماً عن موت الأشياء، متعقباً خطى أستاذه نيتشه الذي أعلن في الماضي موت الله) حين يضع المثقف ذاته ضمن نطاق نظام السلطة، وليس مفارقاً لها، وبالتالي يفقد صفته الفوقية المتسامية على نسيج المجتمع نفسه، والمفارقة للتاريخ[٢٠]. هيمنة هذا النمط من النخبوية الثقافية (وهم الوصاية، وهم المثل المطلقة، تسامي المثقف)، أدى إلى شل فاعلية المثقف في الحياة العامة، وعزله عن «العامة»، التي من المفترض أن تكون هي محل التغيير الذي يقول به ويرفع شعاره. ولذلك فإنه من الملاحظ أن «الإشكالات» والأسئلة الثقافية العربية الحديثة والمعاصرة، هي ذاتها، منذ صدمة الحرف المطبوع وحتى صدمة الحرف المنقول: الدائرة نفسها والقضايا نفسها، والحيرة نفسها، فالمثقفون العرب يدورون في حلقة نخبوية مغلقة: يتناقشون مع بعضهم بعضاً، ويتخاصمون ويتحالفون، دون أن يصل صدى ما يطرحون إلى الشارع بمعناه الواسع. والمشكلة الأكبر في كل ذلك هي اعتقادهم التحدث باسم الشارع والتعبير عنه، رغم أن الشارع يسير في واد، وهم في كل واد يهيمون.

وهذا الشلل يتبدى في حالتين: حالة الانسحاب الكامل من الحياة العامة، وحالة الاندفاع المطلق إلى الحياة العامة. في الحالة الأولى، الانسحاب الكامل من الحياة العامة، إما أن يترك المثقف الهم الثقافي جملة وتفصيلاً، وينعزل، أو حتى ينتحر، أو ينخرط في خضم الحياة مثل العامة التي كان يرى نفسه وصياً عليها. وهو في كل هذه الأحوال يعيش في حالة من الغربة كالتي تحدث عنها أبو حيان التوحيدي حين قال: «قد قيل: الغريب من جفاه الحبيب، وأنا أقول: بل الغريب من واصله الحبيب، بل الغريب من تغافل عنه الرقيب، بل الغريب من حاباه

الشريب، بل الغريبِ من نودي من قريب، بل الغريب من هو في غربته غريب، بل الغريب من ليس له نسيب، بل الغريب من ليس له في الحق نصيب. . . يا هذا! الغريب من إذا ذكر الحق هُجر، وإذا دعا إلى الحق زُجر. . .»[٢١]. ورغم أن الباحثين يتعاطفون مع مأساة التوحيدي، والحياة البائسة التي عاشها، رغم غزارة علمه، وتوصل غيره إلى الانخراط في النخبة رغم أنهم أقل منه علماً. إلا أن مأساة التوحيدي تلقي بعض الضوء على وضع المثقف العربي المعاصر. فالتوحيدي احتقر العامة ضمناً وصراحة، رغم أنه كان منهم اجتماعياً. فهو القائل: «وقال بعض الحكماء: لا ترفهوا السفلة فيعتادوا الكسل والراحة، ولا تجرئوهم فيطلبوا السرف والشغب، ولا تأذنوا لأولادهم في تعلم الأدب فيكونوا لرداءة أصولهم أذهن وأغوص، وعلى التعلم أصبر، ولا جرم فإنهم إذا سادوا في آخر الأمر خربوا بيوت العلية أهل الفضائل»[٢٢]. ولكنه كان يسعى للانخراط في نخبة رفضته، وهو الذي يعتقد في نفسه النخبوية. وفي النهاية انتحر أبو حيان بحرق كتبه، وقال: «إني جمعت أكثرها للناس ولطلب المثالة منهم، ولعقد الرياسة بينهم، ولمد الجاه عندهم، فحرمت ذلك كله»[٢٣]. فلم تقبله الخاصة، ولم يستطع التماهي مع العامة، فضاع بين الاثنين.

ولعل في سيرة وزمان ومكان التوحيدي ما يبرر وضعه، فمن غير الممكن أن نحكم على أحد في مكان ما أو زمان ما، بمعايير زمان ومكان مختلفين. فاحتقار العامة، حتى من قبل نفسها، كان جزءاً من ثقافة ذلك العصر، حيث الفرق بين الخاصة والعامة لا يقوم على أسس طبقية اجتماعية وحسب، ولكن على أسس خارقة للعادة، ومفارقة للطبيعة بالنسبة للخاصة[٢٤]. ولكن وضع المثقف العربي المعاصر، المشابه لوضع التوحيدي، غير مبرر. فهو يسعى إلى التغيير، ولكن من خلال الوصاية وحقائقه الثابتة. وهو يسعى للتأثير في العامة، وعينه على الخاصة. وهو يقول بالانتماء إلى العامة، وفي ذاته إحساس بالفوقية والتسامي. وعلى العموم، فإن المثقف منافس في ساحة السلطة من خلال محاولته التأثير على اتجاهات العامة، مثله مثل السلطة السياسية التي يناهضها بعض الأحيان تماماً. فجوهر السلطة هو القوة. وجوهر القوة هو القدرة على التأثير. وهذه القدرة لا تتموضع في شكل واحد، سلطة الدولة مثلاً، ولكنها تأخذ أشكالاً عدة، من ضمنها الشكل الثقافي الذي يمثله، أو يحاول أن يمثله المثقف.

مثقفون أم مؤدلجون؟

وفي الحالة الثانية من حالات التعبير عن فشل، أو حتى شلل المثقف العربي المعاصر، أي حالات الاندفاع المطلق، يتحول المثقف من رقيب على العامة، إلى الخضوع المطلق للعامة في حالات معينة. وبدلاً من تغييره للعامة وفق موقفه السابق، يتحول هو إلى مبرر لأي حركة تقوم بها العامة. وبذلك يتحول من مثقف إلى رمز، ومن مجال الثقافة إلى مجال الأيديولوجيا، بمعناها السياسي البسيط. وفي مواقف المثقفين العرب خلال حرب الخليج الثانية، على اختلاف المواقف والتيارات، خير برهان على هذه الظاهرة. قد يقال هنا: وما الضرر في ذلك؟ لقد انتُقد المثقف حين حصر نفسه في دائرة نخبوية معينة، فكرياً وموقفاً، وها هو يُنتقد حين ينخرط بالكامل في العمل الجماهيري الواسع من خلال الأيديولوجيا الواسعة الانتشار. فالجماهير، أو العامة، غير ميالة إلى التأمل المجرد والحكم العقلاني، بقدر ما هي مندفعة نحو العمل المباشر، والأفكار البسيطة المعبرة عن الثقافة التي تعيشها فعلاً، أو المعبرة عن الحاجات المباشرة لهذه الجماهير[٢٥]. والأيديولوجيا، وفق التعريف السياسي المعاصر، عبارة عن نظام، أو نسق بالأصح، من الأفكار البسيطة والعامة لتصور الواقع، وحلول عامة، وإجابات مطلقة. ولذلك فإن الجماهير أكثر قبولاً بالنظام الأيديولوجي منها بأي نظام فكري آخر. ومن هنا، فإن المثقف قد يجد في الأيديولوجيا تلك العصا السحرية التي تحقق له المعادلة المستحيلة: تمثيل العامة، واكتساب مشروعية تمنحه القدرة على التأثير (السلطة)، وبقاء الانتماء إلى نخبة معينة لا تجعله مجرد واحد من العامة. فرغم أنه في هذا المجال، يسير وراء وجدانيات وعواطف الشارع، النابعة من إرث ثقافي معين أو حاجة معينة، إلا أنه يحاول أن يبررها في إطار فكري معين، ووفق مفاهيم تبدو في ظاهرها جديدة، دون أن يحاول تغييرها أو نقدها، كما يحاول أن يظهر نفسه بصفته مثقفاً.

ونعود إلى الاعتراض المفترض السابق: ما الضرر في أن يكون المثقف مؤدلجاً، طالما أن ذلك يمنحه التماهي المفقود مع العامة وتطلعاتها. المشكلة في كل ذلك أن مثل هذا الموقف يتعارض جذرياً مع جوهر الثقافة والفعل الثقافي بصفته موقفاً نقدياً مفتوحاً، في مقابل الأيديولوجيا التي لا تحيا إلا بكونها نظاماً مغلقاً من الأفكار والحلول والإجابات. وبالتالي فإن المثقف في هذه الحالة، بدل أن يكون المعبر الرمزي عن تغيرات الواقع المعيش، يصبح هو ذاته حجر عثرة في فهم

الواقع ذاته، ويضلل الجماهير بدل أن يبين لها ما جرى وما يجري. فالأيديولوجيات قد تكون معبرة عن وضع اجتماعي أو سياسي معين، في لحظة تاريخية معينة، هذا صحيح. ولكن الأوضاع تتغير، والأيديولوجيا بطبيعتها لا تتغير، وتحاول فرض نفسها على أنها نظام أفكار مفارق ومتسام، ويكون القهر هو النتيجة. وعندما ينتمي المثقف إلى ايديولوجيا معينة، فإنه يحقق الشعور بالنخبوية فعلاً، ولكنه في النهاية يفقد الرابطة مع الواقع الاجتماعي والسياسي المتحرك ويعود إلى العزلة من جديد. وينطبق مثل هذا التحليل على الأيديولوجيات التي وصلت إلى السلطة السياسية، أو تلك التي كانت جماهيرية ذات يوم فتجاوزتها متغيرات الزمان والمكان. وفي كل الحالين، فقد المثقف دوره كمثقف: فهو في الحالة الأولى موظف دولة، وهو في الحالة الثانية مجرد حارس لأفكار أعطيت صفة الديمومة والثبات، وهي ليست كذلك.

مثل هذا التحليل يقودنا إلى مناقشة قضية علاقة المثقف بالسلطة السياسية، وعلاقة الاثنين بالمجتمع. فمن الأمور التي تحولت إلى شبه مسلمات في الفكر العربي المعاصر، هي أن المثقف يجب أن يكون بالضرورة ضد السلطة السياسية، وتنبع مثل هذه «المسلمة» من حقيقة أن الاثنين يتصارعان على السلطة (بمعناها الأشمل، وليس قاصراً على السلطة السياسية). ولكن مثل هذا الموقف أوجد نوعاً من انعدام الثقة بين المثقف والسلطة: فكيف للسلطة السياسية أن تثق بمن يناصبها العداء، وكيف للمثقف أن يمد يده لمن لا بد أن يعاديه بالضرورة كي يكتسب صفة المثقف. إشكالية جديدة من إشكاليتنا التي لا حصر لها، ويبدو أننا لا يمكن أن نعيش دون إشكاليات. وعلى ذلك فإن المثقف عندما يتهادن مع السلطة، فإنه يفقد دوره كمثقف، إذ لا بد أن يكون مع كل ما يصدر عن السلطة السياسية، ولا بد أن يكون مبرراً لكل ذلك ويتحول إلى سجين جهاز في هذه الحالة، كما تحول إلى سجين أفكار في الحالة الأخرى، أي الحالة الأيديولوجية.

هذه الإشكالية تجد جذورها في تلك الثنائيات المتعارضة بالضرورة، التي برع الفكر العربي المعاصر في إنتاجها. بمعنى آخر، في تلك الآلية الفكرية المسيطرة على العقل العربي، التي تصور العالم على أنه أضداد متعارضة لا تلتقي. وإن التقت، فذاك يكون نوعاً من التوفيق، أو التلفيق الذي لا يصمد طويلاً، وتبقى جذور الثنائيات المتعارضة. وفي الحالة المناقشة هنا، نجد أن المثقف «يجب» أن يكون «مع» السلطة، أو «مع» الجماهير وفق تصور أيديولوجي معين، ولكنه لا

يمكن أن يكون مع الاثنين. يجب أن يكون «مع» أو «ضد»، وعلى موقفه بين هذين القطبين، يتحدد وضعه كمثقف. هذه الآلية الفكرية التي يُنظر بها إلى العالم المحيط سواء داخلياً أو خارجياً، هي ما يجب إعادة النظر فيه، ومحاولة تحليلها ونقدها. فالواقع كما هو، لا كما هو مفترض، يحتاج في فهمه والتعامل مع متغيراته «إلى فكر غير مؤدلج أو ممذهب، أي إلى فكر يتسم بالمرونة والانفتاح والابتكار... إنه يحتاج في الدرجة الأولى إلى أن يغير المرء نظرته الأحادية التبسيطية المانوية إلى الواقع، لكي ينظر إليه بتعقيداته والتباساته، بفجواته وتفجراته، باختلافه وزئبقيته»[٢٦].

من هنا يمكن القول إن دور المثقف هو دور المحلل والناقد، وليس دور الحاكم والمقرر في القضايا والأمور. محللاً للقضايا وناقداً لها كل على حدة، وليس معارضاً أو موافقاً للكيانات وفق قاعدة «إما، أو» و«مع أو ضد». من هنا يكتسب المثقف شرعيته، سواء لدى السلطة السياسية، أو لدى المجتمع. فمن الممكن أن يكون المثقف اليوم مع السلطة في هذه القضية أو تلك ومن الممكن أن ينتقدها غداً في هذه القضية أو تلك ولكنه ليس «معها» على الدوام، وليس «ضدها» على الدوام. الواقع المتحرك والمتغيرات المختلفة هي التي تحدد موقف المثقف، وليس المسلمات الأيديولوجية، أو التماهي الكلي مع هذه السلطة أو تلك ولكن كل ذلك يحتاج إلى إعادة نظر في الآليات الفكرية التي تهيمن على عقولنا، وخروج الفكر العربي، وبالتالي المثقف العربي من نخبويته المفترضة، ليقر بحقيقة أنه جزء من حركة المجتمع ومكوناته، وليس متسامياً أو مفارقاً لكل ذلك.

الثقافة، السلطة، والمجتمع: تماهي ما لا يتماهى

إذن، نحن الآن بصدد ثلاثة أركان رئيسة تتحدد في العلاقة بينها طبيعة السيرورة الاجتماعية، وبالتالي طبيعة التفاعل الاجتماعي: المثقف، السلطة، والمجتمع. وإذا أردنا استخدام مقولات تراثية، قلنا الخاصة والعامة. فالسلطة، وفي تاريخنا الاجتماعي، كانت دائماً تشكل لب الخاصة، والمحدد لمجال الخاصة. وبكلمات حديثة، فالسلطة في تاريخنا، هي النخبة الأولى والرئيسة، وهي من يحدد طبيعة ومجال النخب الاجتماعية الأخرى، وفق الطريقة التي تتعامل بها معها. ودرجة قربها أو بعدها عنها. والمثقف، أو المشتغل بحرفة الفكر والثقافة، يرى نفسه نخبة بذاتها، ويتحدد موقعه كنخبة اجتماعية فعلية بطبيعة علاقته بالسلطة

السياسية تحديداً. وكلا الطرفين ينظران إلى نفسيهما على أنهما مفارقان للمجتمع الأعم، الذي يبقى عامة مهما علا شأنه.

وكل ركن من هذه الأركان الثلاثة يمتلك منطقه الخاص، أو نظامه الفكري، الذي من خلاله يفكر ويسلك. وتبدو أنظمة الفكر هذه، وخاصة في حالتنا العربية المعاصرة، متناقضة أشد التناقض. وعندما ندقق النظر أكثر، نجد أن التناقض بين منطق السلطة ومنطق المثقف هو الأكثر بروزاً، أو هو يوضع كذلك وفقاً لآليات الفكر العربي المعاصر التي سبق الحديث عنها. فالسلطة السياسية لا يهمها إلا واقع الحال الآني، لأن هذا الواقع الآني هو المحدد لاستقرارها، وبالتالي وجودها. فجوهر المنطق المسير للسلطة هو دائماً الوجود والبقاء. والمثقف، كما يصور نفسه، إنما يتحدث عن مأمول الحال، دون كبير اكتراث بواقع الحال. وكلا الاثنين يتنافسان على المجتمع ومكوناته من أجل اكتساب شرعية الوجود، في صراع واضح على القدرة على التأثير. ومن هذا الصراع، أو قل التنافس، على ترويج كل طرف لمنطقه في المجتمع، تنشأ الأيديولوجيا، بصفتها الخطاب الأكثر قبولاً وإدراكاً لدى فئات المجتمع المختلفة (العامة). والأيديولوجيا في جوهرها، عبارة عن خطاب تبرير وتسويغ، لأي طرف يتبناها، وتخفي في المسكوت عنه أكثر مما تعلن في المتحدث عنه.

وحيث أن «العامة» ميالة بطبعها إلى التلقائية والعاطفية والنفع المباشر، فإنها تكون مذبذبة الاتجاه بين هذين الخطابين الأيديولوجيين: خطاب المثقف المؤدلج، وخطاب السلطة القائمة(٢٧). وعادة ما يكون لب أيديولوجيا السلطة هو النفع المادي المباشر، مغلفاً بالقيم الثقافية التقليدية المعيشة، أو القيم الأكثر قبولاً لدى شرائح المجتمع الأوسع. أما الأيديولوجيا خارج السلطة السياسية، فعادة ما تكون دائرة حول مبادئ ومثل تصب بدورها في النفع المادي لأطراف المجتمع في النهاية، مثل المساواة والعدالة ونحوها. وفي حالات الاستقرار النسبي، السياسي والاجتماعي، تكون السلطة أكثر قدرة على احتواء المجتمع، واكتساب ولاء أطرافه المختلفة. ويكون الخطاب الثقافي المؤدلج، هو الأكثر قدرة على الاحتواء وكسب الولاء في حالات عدم الاستقرار النسبي، أو في حالة التحولات الاجتماعية الحادة.

فإذا نجحت السلطة وخطابها الأيديولوجي في احتواء المجتمع، فإنها تدفع

المثقف إلى الركون إلى العزلة والانسحاب، والتقوقع حول ذاته وأحلامه بعيدة المدى، ملقياً باللوم على الظروف التي وأدت هذه الأحلام. بمعنى، أن المثقف في هذه الحالة يبتعد أكثر وأكثر عن مبدأ الواقع، ويستغرقه مبدأ الحلم بالكلية. من شواهد ذلك ما ذكره روائي مصري في ندوة حول التجربة الروائية، ضمن الأنشطة الثقافية لمهرجان المحبة التاسع في اللاذقية. ففي حديثه عن تجربته الروائية، وسيرته الذاتية، يجيب الروائي عن سؤال حول أهم الأحداث التي أثرت فيه، وجعلته يميل إلى الصوفية في كتاباته الأخيرة، فيقول: «تغيرات كثيرة أثرت بي منها وفاة والدي عام ١٩٨٠، والتغيرات العنيفة في مصر والعالم العربي، وهي تغيرات أثرت بي كثيراً، وهزتني، ولذلك دخلت إلى عالم التراث الإسلامي» (جمال الغيطاني، وردت في جريدة **عكاظ** السعودية، العدد ١١٣٥٦، ١٨/٥/١٤١٨ ـ ١٩/٩/١٩٩٧). ما يقوله الروائي هنا، وهو مجرد نموذج، هو الهروب الثقافي ذاته، والعزلة في شرنقة الذات. فهو يفر إلى التراث الإسلامي حين لا يحتمل الأحداث، بدل أن يبحث في أسبابها. ولعل مثل هذا الوضع يفسر لنا إلى حد كبير تلك النخبوية الهروبية، إن صح التعبير، التي يمارسها المثقف العربي حين لا تسير الأمور وفق هواه. والغيطاني هنا، ليس إلا مثلاً معاصراً ومباشراً، وإلا فإن الأمثلة كثيرة. فعندما يتخلى أديب ومفكر مثل «طه حسين» عن مشروعه الثقافي النقدي، بغض النظر عن الاتفاق أو الاختلاف معه، الذي استهله في «في الشعر الجاهلي»، و«مستقبل الثقافة في مصر»، ليحط رحاله في «على هامش السيرة»، و«الشيخان»، و«الوعد الحق»، ونحوها من موضوعات، فإنما يعكس ذلك نوعاً من الهروب الثقافي من المهمة الأولى والرئيسة التي نذر المثقف نفسه لها. ذلك لا يعني التقليل من شأن هذه الموضوعات علمياً، أو تراثياً، أو إيمانياً، فتلك مسألة أخرى. المقصود هنا أن طه حسين، بصفته نموذجاً لا بصفته الشخصية، هرب من الظروف التي كانت تقف في وجه مشروعه الثقافي النقدي، ولجأ إلى عزلة التراث المريحة، في إطار من نخبوية ثقافية متعالية، تبدو وكأنها تتعامل مع ما يريد الناس، ولكنها في النهاية تعزل حركة الفكر عن حركة المجتمع والعالم من حوله.

وإذا نجح المثقف، أو من يعتبر مثقفاً في العرف العام، في اكتساب قواعد اجتماعية واسعة، عن طريق خطاب ايديولوجي يربط الأحلام الوردية الكبرى بعاطفة مشبوبة (وذلك يكون عادة في فترات التحولات الاجتماعية والسياسية، وفي ظل غياب خطاب سلطة فعال، أو عجز السلطة عن تقديم الحد الأدنى من

المنافع، حيث تفقد في هذه الحالة شرعية الإنجاز)، فإنه يتحول إلى «زعيم» شعبوي، أو جزء من زعامة شعبوية، مبتعداً بذلك عن الواقع والحلم معاً، ليصبح همه الأوحد الحفاظ على «عصبة» الزعامة ذاتها، ولعل حالة ميشال عفلق من جانب، وحسن الترابي من جانب آخر، تشكل نموذجاً للتحليل السابق.

كيف يمكن الخروج من إشكالية المتضادات هذه في حالتنا العربية المعاصرة؟ أم أنه كُتب علينا أن نبقى في دائرة التعارضات الفسيفسائية هذه؟ السؤال حقيقة ذو مضامين نظرية وعملية في الوقت ذاته. فمن الناحية النظرية، يمكن الافتراض أن هناك مجالاً للخروج من الدائرة المغلقة لهذه الإشكالية وذلك بالجمع الكيفي بين مجالي السلطة السياسية والثقافة، وذلك عن طريق ما يمكن أن نسميه «ثقفنة السلطة» و«وقعنة الثقافة»، بحيث يلتقي المجال السياسي والمجال الثقافي في مبدأ الواقع، الذي هو حركة المجتمع ذاتها، وبذلك تنتهي نخبوية الموقف المفترضة، وتتفاعل الأركان الثلاثة. ولكن يبقى السؤال: كيف يمكن أن يتم ذلك؟ فالمطلوب ليس مجرد الوصف النظري، والخروج بحلول نظرية تجريدية، بقدر ما هو ترجمة الوصف والحل النظريين إلى مخطط عملي، إن صح التعبير، قابل للتطبيق ولو جزئياً. فأن تشعل شمعة خير من أن تلعن الظلام، وضياء فانوس على الأرض، خير من لمعان النجوم في السماء.

مثل هذا الحل العملي لا يقوم على «الوعظ» والإرشاد، أو مجرد محاولة نشر الوعي به، أو إقناع السلطة والمثقف بوصفة «الثقفنة والوقعنة». فالمسألة في المقام الأول هي مسألة تعارض ذهني وتكويني في الرؤية والسلوك ومثل هذا التعارض لا يحل بالإقناع وافتراض النوايا الطيبة. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإنه حتى لو افترض القدرة على الإقناع بسلامة الحل النظري المجرد، فإن ذلك يكون متعلقاً بالأشخاص. ومهما كانت مزايا الأشخاص وسجاياهم، فإنهم يظلون كيانات مؤقتة، تنتهي سياساتهم وسلوكياتهم بمجرد انتهائهم، وليس هناك من ضمان لاستمرار من بعدهم على رأيهم. ومجرد إلقاء نظرة عجلى على معظم الأنظمة السياسية المعاصرة يبين هذه النقطة.

إن حل «إشكالية» السلطة، الثقافة والمجتمع إنما تكمن في تجسيد الفكرة في واقعة، أو ترجمة المبدأ إلى مؤسسة سياسية أو اجتماعية. بمعنى آخر، في مأسسة الحياة السياسية والاجتماعية يكمن الحل. فالمؤسسة ليست إلا فكرة متجسدة على

أرض الواقع، ومن هنا تنبع قيمتها وفاعليتها، من حيث كونها وعاءً تلتقي فيه حركة السلطة والمثقف والمجتمع بشموله. فالمؤسسة عبارة عن شريان سياسي واجتماعي تمر من خلاله الحركة الاجتماعية، بما فيها السياسية، بشكل منظم ومتحكم فيه، مما يحول دون تلك الانفجارات العميقة المزلزلة في الحياة الاجتماعية والسياسية. وبذلك فإن المأسسة تشكل نوعاً من شبكة شرايين وأوردة في حياة أي كيان اجتماعي وسياسي، يحقق الاستقرار والاستمرارية للنظام السياسي، ومجالاً للتعبير عن الذات والحاجة، والمشاركة لبقية أطراف المجتمع، وفي مقدمتهم المثقفين أنفسهم. وبذلك فإن المأسسة تقطع الطريق على نهوض أي خطاب ايديولوجي متوتر، أو زعامة شعبوية معينة. كما أنها، أي المؤسسة، تمثل نقطة التقاء للخاصة والعامة، تقضي على تلك النخبوية الفسيفسائية، التي تدور فيها النخب وبقية مكونات المجتمع في أفلاكها الخاصة، ودوائرها المنعزلة.

وإذا كانت الدولة هي التجسد التاريخي للفكرة المطلقة عند هيغل، من حيث أنها، وخاصة الدولة القومية الحديثة، الإطار الذي فيه تذوب تناقضات العام والخاص، المطلق والمحدود، الفرد والجماعة، السلطة والمجتمع المدني، فإن المؤسسة هي التجسد الملموس لكل ذلك في داخل الدولة ذاتها. ولكن كل ذلك يستلزم وجود دولة إيجابية افتراضاً، وفق تعبيرات عبد الله العروي، تكون بمثابة القلب من الكيان محل التحليل[٢٨].

نقد الثقافة، لا شجب السياسة

«شاهد الناس من حولك»، يقول الدكتور زكي نجيب محمود، «تدرك من سلوكهم أي ثقافة يعيشون... إننا نعيش ثقافتنا في كل ما تراه من تفصيلات... ذلك حين تكون الثقافة المعينة منسابة في عروق الناس مع دمائهم، فحياتهم هي ثقافتهم وثقافتهم هي حياتهم، لا حين تنسلخ عن الحياة ليضطلع بها محترفون يطلقون على أنفسهم اسم المثقفين...»[٢٩]. ومن هنا ينبع السؤال: هل استطاع المثقفون والمفكرون العرب، على اختلاف اتجاهاتهم وميولهم ومذاهبهم، وما أنتجوه من فكر، أن يزرعوا قيماً معينة تظهر في سلوك المواطن العادي (العامة)، الذي هو محل كل خطاب يطرحه المثقف المنشغل «بإشكاليات» العصر وقضاياه، والذي، أي المواطن العادي، هو محل كل تغيير متوقع؟ إجابة مثل هذا السؤال هي المحك في مدى نجاح الخطاب الثقافي العربي المعاصر من عدمه. والجواب بصفة عامة

هو لا، وإلا كيف نفسر ذلك الاكتساح الأصولي للساحة السياسية والثقافية العربية المعاصرة، والذي هو عودة إلى قيم تقليدية بحتة بأفج صورها وسطحيتها، وأنماط سلوك لا تنتمي للفترة المعيشة، رغم مرور قرنين من محاولات «التنوير» والحداثة والنهضة، وغير ذلك من مفاهيم مماثلة يبدو أنها لم تكن تتجاوز النخبة التي تطرحها[٣٠]. وفي ذلك يتساءل باحث في دراسة له حول الصراع بين التيارين الديني والعلماني في التاريخ العربي الحديث والمعاصر: «نحن الآن على مشارف القرن الحادي والعشرين. الإنسان العربي ما زال يتخبط في أزمات عميقة وإحباطات مريرة على كافة الصعد... تفكيره ما يزال أسير طروحات وأسئلة منذ بداية «النهضة الحديثة» دون أن يجد أجوبة حاسمة عليها... وضع شاذ وغريب يعيشه الإنسان العربي بين شعوب العالم»[٣١]. ولماذا يكون ذلك؟ يجيب الباحث نفسه جزئياً قائلاً: «لم تستطع التيارات الدينية، أو العلمانية أو التوفيقية أن تكون مرجعية ثابتة توصل للإنسان العربي نظرته إلى الدولة والمجتمع والحياة والمستقبل، مع أن العلمانيين الليبراليين أتيحت لهم فرص الحكم والسلطة طيلة قرن من الزمان[٣٢]. ويبقى السؤال: ولماذا لم تستطع التيارات الدينية والعلمانية والتوفيقية أن تكونَ مرجعية ثابتة؟ بكل بساطة لأن ممثليها، سواء كانوا في الحكم أم في المعارضة، كانوا يكونون نخبة منعزلة عن حركة المجتمع ذاته، وكانت أفكارهم وتياراتهم حكراً عليهم، مع بعض شرائح من الطبقة الاجتماعية التي ينتمون إليها. وعادة ما تكون هذه الطبقة مدينية منفصلة العلاقة مع الريف، أو الطبقات المدينية الأكثر هامشية، أو «العامة» وفق التعبير التراثي. لذلك لم تستمر «اللحظة الليبرالية» في مصر مثلاً، أو غيرها من بلاد عربية، لأنها كانت نخبوية الإنتاج والممارسة، سواء نخبوية اجتماعية أو نخبوية فكرية، نظرت إلى المسألة سوسيولوجياً أو ابستمولوجياً. في كل الأحوال، تجد أفلاطون وجمهوريته قابعين هناك لا يريمان.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإنه حتى في حالة الأيديولوجيات الجماهيرية، التي تبدو ظاهراً وكأنها استطاعت الدمج بين النخبة والمجتمع، فإن النخبوية المنعزلة هي من يسود في النهاية. فعندما تستنفذ الأيديولوجيا أغراضها التعبوية والتجييشية الوقتية (مثل حالات التحول الاجتماعي، أو الصراعي في الداخل أو مع الخارج)، تتحول إلى نخبوية فكرية وسلطوية معاً، سواء كانت على رأس الحكم أو خارجه. فأفكار الأيديولوجيا تصبح أفكاراً مفارقة مطلقة (كما في حالة ايديولوجيا القومية العربية أو الماركسية، بغض النظر عن المتغيرات المحيطة)

في حالة عدم الحكم، وقمعية تسلطية في حالة الحكم، ولا يبقى من «الجماهير» إلا مفهوم غائم لا علاقة له بالجماهير الحقيقية، ولا بالمجتمع الفعلي. وفي حالتنا العربية، يمكن إرجاع هذه النخبوية، الممتزجة بالسلطوية، إلى عاملين رئيسين كان لهما أكبر الأثر في تشكيل ملامح الفكر العربي الحديث والمعاصر: التسييس، واللاجذرية.

وعندما يقال «التسييس»، فإن القصد هو محورية السياسة، ومركزية السلطة السياسية في الخطاب العربي المعاصر، أي الأدلجة المباشرة. كل شيء في الفكر العربي الحديث والمعاصر، يبدأ وينتهي بالسلطة السياسية تقريباً[٣٣]. كي تحدث المجتمع، لا بد من السلطة. كي تحقق التنوير والنهضة والتنمية والاستقلال والحوار مع الآخر، أو مقارعته، والديموقراطية والعدالة والمساواة، لا بد من السلطة. لا يختلف في ذلك تيار عن تيار، ولا اتجاه عن اتجاه: كلهم مجمعون، صراحة (كما في الحالة الأيديولوجية)، أو ضمناً (كما في الحالة الفكرية عامة)، على محورية السياسة ومركزية السلطة. وبينما نجد أن التحول في الحياة الأوروبية كان في بداياته تحولاً اجتماعياً تحتياً، سواء على مستوى الفعل أو الفكر، نجد أن ما يجري في الحالة العربية هو محاولة للتغيير تبدأ من فوق، مع إهمال شبه كامل لذات المجتمع وتحولاته وآلياته[٣٤]. قد يقال هنا إنه لا يمكن مقارنة الحالة العربية بالحالة الأوروبية الماضية، وقد يكون هذا صحيحاً نسبياً. ولكن مثل هذا القول غالباً ما يتخذ مبرراً للصراع البحت على السلطة السياسية، أو مبرراً لعدم الفاعلية حين يكون الخطاب الثقافي عقيماً اجتماعياً، بإلقاء اللوم على السلطة، أو الاعتذار بعدم التمكن من السلطة. ومن الملاحظ في تاريخنا الثقافي والسياسي المعاصر، أن المثقف عندما يصل إلى السلطة أو يشارك في الصراع عليها، فإنه يساهم في تدمير ما قد يكون موجوداً من بذور لمجتمع مدني متحرك ومستقل. ومرد ذلك إلى تلك «الأوهام» التي تعشش في رأس المثقف العربي، والمقصود بها تلك المقولات الكبيرة، والأحلام الفضفاضة التي من أجل تحقيقها وبسرعة من أجل اللحاق بركب السابقين، كما هو مُتصور، لا بد من طريق واحد، ونهج واحد يتماشى مع المقولات المفارقة المتبناة. وذلك يعني في النهاية، تقييد الحركة الذاتية للمجتمع المدني من ناحية، وشل قدرته المستقبلية على الحركة فيما لو انفك من قيوده، وذلك مثل عبد أعتق لساعته وطلب منه أن يمارس حريته الآن وهنا. ولعل أفضل تعبير، لا يخلو من عاطفة جياشة، عن هذه النقطة، هو ما قاله مثقف عربي في

تعليقه على مذكرات أكرم الحوراني[٣٥]. ومجرد نظرة إلى التاريخ السياسي والاجتماعي لمصر وسوريا والعراق مثلاً، كفيل بإيضاح هذه النقطة[٣٦].

أما العامل الثاني فهو اللاجذرية النقدية. والمقصود بذلك الاختزال والابتسار من ناحية، واللاحسم، كم يسميه محمد جابر الأنصاري، من ناحية أخرى[٣٧]. والحقيقة أن هناك علاقة بين مسألة الاختزال والابتسار، ومسألة اللاحسم، وعلاقة كل ذلك بهلامية النقد الذي يتحول في النهاية إلى محاولة توفيق بين تناقضات، بدل الكشف عن هذه التناقضات بكامل أبعادها، ومحاولة الكشف عن مسارها. فالمثقف العربي، بل المتعامل مع الشأن الثقافي العربي، والسياسي بالضرورة، بصفة عامة، ومن أجل إثبات الصحة المطلقة لطروحاته، فإنه يقوم بعملية تنسيقية تقوم على اختزال الأحداث، وابتسار الوقائع بما يخدم إظهار الخطاب على أنه حق لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. وعندما تتعدد «الخطابات» المختلفة، فإنها تصل غالب الأحيان إلى نقطة الاصطدام والصراع. ولكن، وكما يلاحظ بحق «الأنصاري، فإن الصراع لا يأخذ مداه «الجدلي» كي يفرز مركباً جديداً يحتوي القديم وينفيه في الوقت ذاته، ولكنه ينتهي إلى نوع من التوليفة التوفيقية التي تحاول أن ترضي كل الأطراف دون أن تحتويها. والفرق بين «التركيبة» الجدلية، و«التوليفة» التوفيقية، هو كالفرق بين العقل «التوحيدي» المهيمن في الفكر العربي، والعقل «التعددي» المهيمن في الثقافة الغربية. والفرق بين التوفيقية (التوحيدية) والجدلية (التعددية). أن الأولى تعمد في توليفتها إلى التقريب بين الأضداد يتجاوز عوامل الصراع وجوانب التناقض، وكبتها، ثم البحث عن مواضع الاتفاق ما أمكن؛ أما الثانية فإنها تتطلب المرور داخل نفق الاصطراع ذاته إلى أن يتولد المندمج الجديد بعد أن يأخذ الصراع مداه، ويتولد من الضدين شيء جديد يختلف عنهما معاً، ولا يمثل توليفة يتجاوران ويتقاربان فيها لبعض الوقت...»[٣٨]. والبحث عن «توليفة» معينة تجمع الأضداد، يستلزم عملية عقلية أخرى هي الابتسار والاختزال من أجل إزاحة ما يثير التناقض، وتثبيت ما يؤدي إلى الاتفاق. وبذلك نرى كيف أنه يتم في حالات كثيرة إيجاد نقاط التقاء بين التيار الماركسي والتيار القومي مثلاً، أو التيار القومي والتيار الإسلامي، كما هو حادث الآن، عن طريق البتر والاختزال هنا، والتثبيت هناك.. وهكذا. وكل ذلك يجري على حساب النقد الجذري، أي البحث عن الأسباب البعيدة والعميقة لمثل هذا السلوك وتلك الذهنية في الفكر العربي المعاصر.

والملاحظ أن التيارات الفكرية العربية، والسياسية بالضرورة، لا تلجأ إلى التوليفة التوفيقية إلا عندما تكون غير قادرة على الوصول إلى السلطة السياسية، أو أنها خرجت من منها. ولكنها عندما تصل إلى السلطة، أو تكون فيها، فإنها تنفي الجميع ايديولوجياً. وفي كلا الحالين، فإن العقل العربي هنا هو عقل «توحيدي» مسيّس، أو مؤدلج على الأصح. ففي الحالة الأولى، أي حالة التوفيق، يكون الهدف «توحيد» الجهود من أجل الوصول إلى ثمرة السلطة في مواجهة سلطة فعلية قابضة. وفي الحالة الثانية، يكون الهدف «توحيد» النهج للوصول إلى الغايات الكبرى. لذلك نجد، مثلاً، أنه في كثير من الانقلابات العسكرية العربية، يكون أصحاب الانقلاب مجموعة تمثل تيارات سياسية مختلفة. ولكن ما أن يستتب الأمر، حتى يستبد أحد التيارات بالأمر، وينفي بقية المشاركين. وفي الوقت ذاته الذي ينفي فيه هذا التيار سياسياً، فإنه يحاول «التوحيد» ثقافياً باتباع النهج التوفيقي اجتماعياً. هنا يطرح التيار المهيمن نفسه على أنه نموذج التوافق بين القديم والحديث، الأصالة والمعاصرة، وغيرها من ثنائيات الفكر والسياسة العربية التي لا تنتهي. ومراجعة لطروحات البعث والناصرية بشكل خاص تبين هذه النقطة[٣٩]. فرغم أن هذه التيارات طرحت نفسها على أنها أحزاب «جذرية»، إلا أن جذريتها لم تتجاوز نفي خصومها سياسياً. أما ثقافياً، فقد كانت توفيقية، واختزالية بالضرورة، عن طريق محاولتها إبداء التماهي مع الثقافة التقليدية، وبالتالي العقل التقليدي، الذي تنقده، وهنا تكمن المشكلة[٤٠].

من ثقافة الشجب إلى نقد الثقافة

يقول مثل ألماني: «نقيم التماثيل من الثلج ثم نشكو من أنها تذوب». وفي حالتنا الثقافية العربية، نستطيع أن نتصرف في مثل هذا المثل، فنقول: «نقيم التماثيل من الصخر ثم نشكو من أنها لا تتحرك». ففي الحالة الألمانية يقيمون التماثيل من ثلج لا يلبث أن يذوب، مانحاً الفرصة لصنع تماثيل جديدة. أما في الحالة العربية، فإن التماثيل عبارة عن جلاميد صخر لا تذوب، وبالتالي لا تمنح الفرصة لصنع تماثيل أخرى، ناهيك عن سؤال ولماذا التماثيل أصلاً؟ ولكن ذلك سؤال آخر. كما أن المشكلة ليست في وجود التماثيل، ثلجاً كانت أو صخراً، بقدر ما هي في القيمة المتسامية والثابتة التي نمنحها لهذه التماثيل. فالتمثال صناعة بشرية، ولكنه يمارس سلطة غير محدودة على صانعه، وهنا تكمن المشكلة. إنها

المشكلة الإنسانية الدائمة في انقلاب المعادلات، بحيث يصبح الخالق مخلوقاً، والمخلوق خالقاً. وحين ترجمة مثل هذا التجريد إلى حديث ملموس فيما يتعلق بالحالة الثقافية العربية عامة، والمعاصرة خاصة، يمكن القول إن هذه الثقافة ورموزها قد تحولت إلى مجموعة من الرموز والتماثيل التي تمارس وصايتها على المجموع، دون أن يكون لديها حقيقة ما تعطيه، بحيث أصبح هناك انفصام شبه كامل بين ما يمارسه ويؤمن به المجتمع فعلاً (الثقافة بمعناها العام)، وبين تلك النخبة من محترفي الثقافة، كما يسميهم زكي نجيب محمود، والثقافة النخبوية التي يتعاطون. وعندما نعمم هنا، فإننا لا نشمل. فمثل هذا التعميم: «إذا كان يصدق على المجموع، فهو لا يصدق ـ منطقياً وعلمياً ـ على أفراده. وإلى هذا فهو يهتم لا بالاستثناء وإنما بالقاعدة...»[٤١].

وعندما يقال «انفصام» بين ثقافة «الخاصة» وثقافة «العامة»، فليس المطلوب الردم التام والكامل للفجوة بين هذين النوعين من الثقافتين، إذ إن ذلك إلى الاستحالة أقرب. فالتماهي التام بين ثقافة الخاصة وثقافة العامة لا يكون إلا حين تكون الثقافة مُنتجة بشكل كامل داخلياً، وذاك لا يكون إلا في مجتمع مغلق تماماً، وهذا هو المستحيل بعينه، وخاصة في مثل ظروف عالم اليوم. بل وحتى في مثل تلك المجتمعات المغلقة بشكل كامل، إن وجدت تاريخياً، توجد فروق ثقافية تفصيلية بين العامة والخاصة، ولكن مثل هذه الفروق لا تخرج عن الإطار العام، والمحددات المعينة لثقافة محلية معينة. مشكلة الثقافة العربية أن الفجوة قد تحولت إلى نوع من الانفصام شبه التام بين ما تطرحه وتمارسه النخبة المثقفة، وبين ما يجري فعلاً على أرض الواقع الاجتماعي. إنه نوع من فقدان المرجعية العامة التي توفر تعددية الطرح في إطار ثقافي متفق عليه جمعياً. فالمتابع للخطاب الفكري العربي، على اختلاف تياراته، يلاحظ أن الأزمة هي أزمة مرجعية في المقام الأول. ليس هناك خيط واحد ينتظم هذه التيارات، إلا خيط الأزمة والإشكالية ربما، أو الاتفاق على أن هناك أزمة ثقافية غير متفق على أسبابها. وسواء تحدثنا عن النخب الثقافية والفكرية التقليدية، أو تلك الحديثة، فالأمر واحد تقريباً. فالأوائل (التقليديون) يشيدون تماثيل لثقافة نخبوية ماضوية لا علاقة لها بمتغيرات الحاضر. والأواخر (التحديثيون) يشيدون تماثيل غالباً ما تكون مأخوذة من خارج المكان، ولا علاقة لها بمتغيرات المكان الخاص. وبين هذين القطبين، يقف توفيقيون يريدون توفيق ما لا يتفق في أغلب الأحيان. كل هذا الأمر يجري نخبوياً، فيما

المجتمع ذاته محل الخطاب، يجري وفق آليات وقيم وسلوكيات لا علاقة لها بما تطرحه النخب أغلب الأحيان. ومن هنا، يصبح هذا المجتمع عرضة لرياح الأيديولوجيا البسيطة، والفجة أحياناً، التي تخاطب المجتمع بما يفهم، وتدغدغ مشاعره وانفعالاته المباشرة، جارة معها، أي الأيديولوجيا، شرائح واسعة من المثقفين ذاتهم، أو المشتغلين بالهم الثقافي. وتكون النتيجة في النهاية، أنظمة شمولية نابعة من الأيديولوجيات الشعبوية ذاتها، تحطم الثقافة والمجتمع معاً، ولا تبقي إلا على تماثيلها الخاصة التي تُختزل في خاتمة الأمر إلى زعامة فردية لا ترى إلا نفسها من خلال نفسها ولأجل نفسها.

بإيجاز، يمكن القول إن الثقافة العربية المعاصرة والمشتغلين فيها، يتقاذفهم قطبان كلاهما يؤدي في النهاية إلى النتيجة نفسها، أي العزلة عن حركة المجتمع المنتمي إليه: النخبوية الثقافية المتعالية، والتأدلج الفج. وكلا القطبين يدوران في إطار من التسييس المفرط لأي شيء وكل شيء. هذه العزلة (الانفصام) عن حركة المجتمع تدفع الباحث إلى إعادة التفكير في دور المثقف، ومن ثم العلاقة بين المثقف والمجتمع، في محاولة لإعادة التفكير في مسلمات الثقافة العربية المعاصرة، ومناهج الوصول إلى مثل هذه المسلمات. ولعل أهم هذه المسلمات قد اتضحت في ثنايا الصفحات السابقة، وهي مسلمات وآليات فكرية في الوقت ذاته، تحكم العقل العربي المعاصر في إدراكه للمحيط من حوله، وتتحكم في نوعية وفاعلية المنتج من فكر. ويمكن إيجاز هذه المسلمات والآليات بكونها: التسييس، الاختزال، المفارقة، التوفيق، والتجريد. وهذه الآليات تدور في حيز نخب معينة، بشكلها الابستمولوجي، فيما يبقى العقل الشعبي، إن صح التعبير، خارج دائرة هذه النخب. وعندما تنتقل مثل هذه الآليات جزئياً إلى العقل الشعبي، فإنها تنتقل ايديولوجياً، وخاصة الآليات الثلاث الأولى، لتقوم بدورها في بلبلة الذهن الاجتماعي العام، ومن ثم شلل ملموس في الفاعلية الاجتماعية. فالمجتمع برمته في هذه الحالة، يتحول إلى ذلك الغراب الذي فقد مشيته ومشية الحمامة معاً.

كيف الخروج من هذا المأزق، مأزق النخبوية الثقافية المتعالية وآليات إنتاجها؟ لن نكون هنا مثل **وعاظ السلاطين** الذين تحدث عنهم علي الوردي، أو فلاسفة أفلاطون، فندخل في الدائرة المفرغة «لليجبيات» (مجموع يجب) التي لا تجد أذناً صاغية، ولن تجد طالما أنها مفصولة العرى مع الواقع المتحرك من حولها. ولن

ندعي أن هناك وصفة سحرية سرية للخروج من مثل هذا المأزق. كل ما يمكن قوله هنا هو مجرد مفتاح، وتقرير واقع ليس إلا. هذا المفتاح يتلخص في جملة واحدة: معرفة المثقف لموقعه في المجتمع. بل معرفة المشتغل بالهم العام، والثقافة جزء منه، موقعه الفعلي في المجتمع، دون فرضيات وأوهام. فالمشتغل بالهم الثقافي، طالما أن الحديث عنه، هو جزء من المجتمع، وليس وصياً عليه، وهنا لب القضية. له دور اجتماعي نابع من كينونته كمشتغل في الهم الثقافي. نعم، ولكنه ليس دور الوصي الذي يعلم ما لا يعلمون. بمعرفة المثقف، وغيره من مشتغلين في الشأن العام، بدوره الحقيقي كما هو مقرر في الواقع، وليس بناء على افتراضات ذاتية، فإن ذلك يشكل، ربما، الخطوة الأولى تجاه نفي تلك الآليات الفكرية، المنتجة لفكر نخبوي مكتف بذاته، ولا علاقة له بما يجري فعلاً على الأرض من حولنا، وليست الأرض كما نريد. ولكن يبقى السؤال: وما هو دور المثقف؟

لن نقول هنا أن المثقف هو ضمير الأمة أو عقلها، أو نحو ذلك من وظائف يطيب للمثقف أحياناً أن يلصقها بنفسه، أو تلصق به، في إطار نرجسية مفرطة. ولن ندخل في جدل أكاديمي حول دور المثقف: أهو عضوي (مصلح وداعية) كما يراه انتونيو غرامشي، أم هو تخصصي (بحثي استقصائي) كما يراه ميشيل فوكو، وإن كانت القضية في الختام تدور حول هذين الدورين الرئيسين. فليس المراد هنا هو تشريح المثقف بقدر ما هو تلمس دوره من خلال كونه مثقفاً، أي بصفته محترفاً للاشتغال بالهم الثقافي.

وقبل أن تتحدد إجابة معينة في هذا المجال، هناك تساؤل يدور في الأذهان دائماً، وخاصة في ظل الهيمنة الثقافية الأميركية تحديداً في عالم اليوم: ما الذي جعل هذه الثقافة، أي الثقافة الأميركية، تكتسح العالم، وتخشاها دول معاصرة في ثقافتها مثل فرنسا، ولا أقول العرب؟ هل هو الجبروت الاقتصادي والعسكري الأميركي في عالم اليوم؟ ليس بالضرورة، فالتفوق الاقتصادي الأميركي قد يكون مرده الظاهرة الثقافية ذاتها وليس العكس[٤٢]. السر يكمن في بساطة هذه الثقافة، وإمكانية تلمسها على أرض الواقع، وعدم نخبويتها النسبية، رغم أنه يقف وراءها صف طويل من فلاسفة النفعية والبراجماتية والليبرالية. ولكن أهم جزء في الثقافة الأميركية هو قدرتها المذهلة على التكيف مع المتغيرات، دون التقيد المطلق بتماثيل

صخر جامدة، أو حتى تماثيل ثلج. قد نصم هذه الثقافة بالبراجماتية والاستهلاكية والسطحية، وغير ذلك من صفات. ولكنها ثقافة ناجحة ومكتسحة، بغض النظر عن موقفنا منها، فيما تبقى ثقافات رفيعة غير مؤثرة رغم رفعتها. وهنا يأتي دور المشتغل بالهم الثقافي ليسأل السؤال المحرق: لماذا سادت هذه الثقافة، ولماذا بادت تلك؟ ومن هذا المنطلق يستلزم دراسة «الظاهرة الأميركية»، أو غيرها من ظواهر، فالنجاح المستديم هو معيار الفاعلية. لقد سقط الاتحاد السوفياتي جزئياً، لأنه كان يحاول فرض ثقافة نخبوية متعالية، دون مراعاة لما تمور به أرض الواقع من تغيرات، رغم أن هذه الثقافة النخبوية المتعالية كانت نتاج ايديولوجيا جماهيرية في بادئ الأمر. لقد سادت الولايات المتحدة جزئياً لأن فلاسفتها ومثقفيها كانوا يعبرون عن «أسلوب الحياة» الأميركي المعيش فعلاً، ويفلسفونه ويحاولون إدراك آليات حركته. ففلاسفة البراجماتية الأميركية مثلاً، لم يكونوا نمطاً أفلاطونياً متعالياً ووصياً على حركة المجتمع، بقدر ما كانوا جزءاً من هذا المجتمع: يراقبون، ويحللون، ويقترحون. وهو الشيء ذاته الذي حدث في الثقافة الأوروبية الحديثة في بداية نشأتها ومن ثم هيمنتها. ومن هنا يتضح الدور التاريخي للمثقف أو المفكر: السبر والحفر في مكونات ما هو محل الاهتمام، والموقف النقدي المنفتح والدائم لمتغيرات المجتمع.

قد يقال إنه حتى في هذه الحالة، فإن المثقف ما زال نخبوياً، فالمجتمع بعمومه لا يمكن أن يكون متواصلاً مع ما يقوم به مثل هذا المثقف من عمل. وهذا اعتراض صحيح، فالمثقف هو جزء من نخبة معينة دائماً، منظوراً إلى ذلك سوسيولوجياً. ولكن المشكلة ليست في النخبوية السوسيولوجية، ولكنها في النخبوية الابستمولوجية، أو النخبوية الفكرية الأفلاطونية، كما سبق بحث ذلك في المقدمة. ولكن عندما يعرف المثقف موقعه الاجتماعي، ودوره الذي يفرضه عليه انتماؤه إلى الفضاء المعرفي، فإنه يطرح ما يرى، بعيداً عن الآليات الفكرية الخمس السابقة، ويترك تلك المرئيات للسلطة والمجتمع لامتصاصها. ففي مثل هذه الحالة لن يكون هناك ذاك التوتر بين السلطة السياسية والمثقف الذي لم تعد السياسة آخر همه، بعد أن ابتعد عن آليات الاختزال والمفارقة والوصاية بالتالي. والسلطة السياسية تبحث دائماً عما يحقق لها الاستقرار، وذلك لا يتم إلا عندما تكون هناك معرفة بواقع المجتمع، وهنا يلتقي الفضاءان: المعرفي والسياسي، دون أن يكون لأحدهما الوصاية على الآخر. ومن ناحية المجتمع، فإن المعرفة القائمة على واقع

المجتمع وحركته، لا بد في النهاية أن تتسرب إلى ذلك المجتمع، وذلك لمنفعتها وليس لعقلانيتها، رغم أنها كذلك أو لمثاليتها. وهنا يلتقي الفضاءان: المعرفي والاجتماعي. قد لا يحدث ذلك بسرعة وبانقلاب جذري مباشر، كما تحاول الأيديولوجيات أن تفعل، ولكنه يحدث. والتغير مهما كان بسيطاً في الذهن والمجتمع، خير من هذه الدائرة المفرغة من أسئلة نخبوية مترفة، ما زلنا ندور فيها منذ قرنين: من نحن، وماذا نريد، وما العمل. وخير من تلك الدائرة الجهنمية المحرقة من انقلابات وانقلابات مضادة، سواء عسكرية أو غير ذلك تبدأ من الصفر وإلى الصفر تعود، لأنها أرادت كل شيء، وحاولت الهيمنة على كل شيء، فانتهت إلى لا شيء، وانتهينا معها إلى لا شيء.

يقول باحث عربي في هذا المجال:

> والنتيجة الأخيرة التي نريد أن نخلص إليها، هي أن التحرر عقلياً كان أم مادياً، وبصرف النظر عن الأيديولوجيا التي يمتشقها والراية التي يرفعها، لا يمكن أن يتحقق ضد الشعب، وإنما معه، وبقدر ما يكون له لا عنه. وكل ما عدا ذلك هو عودة مقنعة للقرون الوسطى ولعقلية النخبة الاجتماعية الملهمة والمعصومة التي تضع نفسها فوق الجماعة، بل بديلاً عنها(٤٣).

ومع الاتفاق الجزئي مع هذا القول، إلا أن السؤال يبقى: كيف يكون ذلك؟ هذا الكيف، هو ما حاولت الصفحات السابقة التعرض له لماماً، وتبقى المسألة أولاً وأخيراً منوطة في قدرة المثقف على التحرر من نفسه قبل تحرير الآخرين. فعندما تتحرر الذات من أوهامها، وتعي موقعها كما هو، لا كما يجب أن يكون، ساعتها يمكن الخروج من عنق زجاجة وجدنا أنفسنا فيه، وما زلنا. فهل يتحرر المثقف من ذاته؟ هذا هو السؤال. . . .

الهوامش

(١) للتوسع، انظر: بوتومور، **الصفوة والمجتمع: دراسة في علم الاجتماع السياسي** (القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٨).

(٢) مقدمة الدكتور السيد محمد الحسيني لبوتومور، المرجع السابق، ص ١٧.

(٣) علي الوردي، **وعاظ السلاطين** (لندن: دار كوفان، الطبعة الثانية، ١٩٩٥)، ص ١٠.

(٤) للتوسع، انظر: عادل محيي الدين الألوسي، **الرأي العام في القرن الثالث الهجري: ١٩٨ ـ ٣٩٥هـ، ٨١٣ ـ ٩٠٧م** (بغداد: دار الشؤون الثقافية، ١٩٨٧)، ص ٧٧ ـ ٨٣. وكذلك: فهمي عبد الرزاق سعد، **العامة في بغداد في القرنين الثالث والرابع الهجريين** (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٣)، ص ٦٤ ـ ٦٨.

(٥) الألوسي، المرجع نفسه، ص ٧٨.

(٦) المرجع نفسه، ص ٧٨.

(٧) المرجع نفسه، ص ٧٨.

(٨) المرجع نفسه، ص ٧٨.

(٩) علي الوردي، **أسطورة الأدب الرفيع** (لندن: دار كوفان، الطبعة الثانية، ١٩٩٤)، ص ٢٤٦.

(١٠) الإمام أبو حامد الغزالي. **المضنون به على غير أهله** (بيروت: دار الحكمة، ١٩٨٦)، ص ٣٩.

(١١) فهمي عبد الرزاق سعد، مرجع سابق، ص ٦٧.

(١٢) للتوسع في هذه المسألة، انظر: مالكم برادبري وجيمس ماكفارلن، **الحداثة** (بغداد: دار المأمون، ١٩٨٧)، وكذلك: هاشم صالح، **قراءة في الفكر الأوروبي الحديث** (الرياض: مؤسسة اليمامة الصحفية، ١٤١٥هـ).

(١٣) علي الوردي، **أسطورة الأدب الرفيع**، مرجع سابق، ص ٣٤٧.

(١٤) الشيخ عبد الله العلايلي، **أين الخطأ: تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد** (بيروت: دار الجديد، الطبعة الثانية، ١٩٩٣)، ص ٥.

(١٥) علي حرب، **أوهام النخبة أو نقد المثقف** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦)، ص ٣٢ وما بعدها.

(١٦) المرجع نفسه، ص ٨٠.

(١٧) وهو الدور الذي اعتقد أن ادوارد سعيد يشكل نموذجاً له إلى حد كبير. انظر: ادوارد سعيد. **صور المثقف** (بيروت: دار النهار، ١٩٩٦).

(١٨) أوردها محمد الشيخ في: **المثقف والسلطة ـ دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩١)، ص ١٠٩.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٠٩ ـ ١١٠.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٢١) ذكرها زكي نجيب محمود في: **تجديد الفكر العربي** (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٨)، ص ١٠١ ـ ١٠٢.

(٢٢) أبو حيان التوحيدي، **الامتاع والمؤانسة** (بيروت: مكتبة الحياة، بدون تاريخ)، الجزء الثاني، ص ٤١.

(٢٣) من مقدمة أحمد أمين للمرجع السابق.

(٢٤) انظر في هذا المجال: وضاح شرارة: «الملك/العامة، الطبيعة، الموت، أو التاج في أخلاق الملوك للجاحظ»، في: **الواحد نفسه: مقالات في السياسات الإسلامية ـ العربية** (بيروت: دار الجديد ١٩٩٣).

(٢٥) للتوسع في هذه النقطة، انظر: غوستاف لوبون، **سيكولوجية الجماهير** (لندن: دار الساقي، ١٩٩١).

(٢٦) علي حرب، **أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر: مقاربات نقدية وسجالية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٤)، ص ١٧٦ ـ ١٧٧.

(٢٧) للتوسع، انظر: غوستاف لوبون، مرجع سابق. وكذلك **الأمير**، لنيكولاي مكيافيلي.

(٢٨) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١). ويقصد العروي بالدولة الإيجابية، ذلك المفهوم الذي ناقشه الفلاسفة بصفة خاصة، ويدور حول غاية وهدف الدولة. انظر: الفصل الأول من المرجع المذكور.

(٢٩) زكي نجيب محمود، مرجع سبق ذكره، ص ٧٠ ـ ٧١.

(٣٠) للتوسع في مثل ذلك السلوك انظر: حسين أحمد أمين، **دليل المسلم الحزين إلى مقتضى السلوك في القرن العشرين** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٧).

(٣١) محمد كامل ضاهر، **الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر** (بيروت: دار البيروني، ١٩٩٤)، ص ٤٣٧ ـ ٤٣٨.

(٣٢) المرجع نفسه، ص ٤٣٩.

(٣٣) من أجل مسح نموذجي للتيارات الفكرية والسياسية العربية، ومحورية السلطة والسياسة فيها، انظر المرجع ا لسابق. وكذلك: محمد جابر الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد: كيف احتوت التوفيقية الصراع المحظور بين الأصولية والعلمانية والحسم المؤجل بين الإسلام والغرب: تشخيص حالة اللاحسم في الحياة العربية والاحتواء التوفيقي للجدليات المحظورة** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٦). وكذلك: محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦).

(٣٤) للتوسع في الحالة الأوروبية، انظر: جون هرمان راندل، **تكوين العقل الحديث** (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٥)، وجيمس بيرك، **عندما تغير العالم** (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة **عالم المعرفة**، ١٩٩٤)، ولويس عوض، **ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية** (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٨٧).

(٣٥) يعلق محيي الدين اللاذقاني: لقد ذكر أكرم الحوراني في مذكراته أن صلاح الدين البيطار كتب مقالة يطلب فيها الغفران من الشعب السوري قبل يومين من اغتياله، وأكد بحسب مشاهداته ومحادثاته مع زملائه السياسيين المتقاعدين أن علي صالح السعدي كان يجهش في البكاء كلما تذكر الجرائم التي ارتكبت أثناء فترة حكمه، وهذا يؤكد أنه يعرف أن مبدأ التراجع عن الخطأ فضيلة، ومع هذه المعرفة العميقة فإن الأستاذ أكرم رحل عن دنيانا قبل عام ونصف العام دون أن يطلب غفران الشعب السوري، أو يستسمحه لتوريطه في لعبة إدخال العسكر في السياسة، وهي اللعبة التي سيطلق عليها المؤرخون المحايدون مستقبلاً اسم «أم المصائب» لأنها دمرت مستقبل الشعب السوري، وحرمته من تطوير تعددية

سياسية حضارية وراقية كانت جميع بذورها موجودة في سورية، قبل أن يبدأ عهد الانقلابات العسكرية الذي مهد له صاحب المذكرات واستفاد منه بكثافة قبل أن ينقلب السحر على الساحر. (جريدة **الشرق الأوسط** العدد: ٦٨٦٧، الثلاثاء، ١٦/٩/١٩٩٧).

(٣٦) للتوسع، انظر: غسان سلامة، **المجتمع والدولة في المشرق العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).
(٣٧) الأنصاري، مرجع سبق ذكره.
(٣٨) المرجع السابق، ص ١٦.
(٣٩) للتوسع، انظر: طارق اسماعيل، **اليسار العربي** (بيروت: دار النبراس، بدون تاريخ).
(٤٠) يورد صادق جلال العظم قصة ظهور السيدة العذراء في كنيسة الزيتون بالقاهرة، واحتضان السلطات الرسمية «الثورية» لهذه القصة، بل وترويجها، على أنها نموذج لتناقض الحركات الفكرية والسياسية العربية التي تقول بالراديكالية أو الجذرية. ففي الوقت الذي ترفع فيه هذه الحركات شعار الثورية والتغيير، نجد أنها تحتضن الخرافة، وأسوأ ما في الثقافة الشعبية، طالما أن ذلك يدعم وجودها كسلطة سياسية. انظر: صادق جلال العظم. **نقد الفكر الديني** (بيروت: دار الطليعة، الطبعة السادسة، ١٩٨٨)، ص ٩٧ ـ ١١٥. ونعلق نحن هنا فنقول إن «الجذرية» و«الثورية» العربية لا تعني إلا شيئاً واحداً: اقتلاع الخصوم والتيارات المضادة. أما التغيير، أو حتى النقد الجذري للثقافة السائدة، فهو أمر بعيد عن إدراكها طالما أنها أسيرة أنساق أيديولوجية بحتة، وكل شيء في ذهنها يدور حول السلطة ومركزية السياسة. لذلك فإنه من الملاحظ في العالم العربي، أنه رغم العنف المرافق لانتقال السلطة، يبقى المجتمع ساكناً دون أن يؤثر عليه كثيراً ما حدث في الهرم السلطوي، وكأن ما يجري هناك هو شأن خاص بهم لا علاقة «للعامة» به. فمثلاً، ورغم ثمانية عشر عاماً من «العمل الثوري» في مصر الناصرية، إلا أن السادات استطاع أن يغير كل شيء في الدولة والمجتمع، دون ردة فعل اجتماعية ملموسة، لمجتمع يفترض أنه قد تحول جذرياً. إنها إشكالية الانفصام بين النخبة والمجتمع من جديد. وفي هذا المجال، هناك مشهد في فيلم «احنا بتوع الأوتوبيس»، بغض النظر عن مضامينه الأيديولوجية، يعبر عن هذا الانفصام وتلك الإشكالية أفضل تعبير. ففي هذا المشهد، يقيم مجموعة من الشباب حفلاً صاخباً في شقة أحدهم. وتقع هذه الشقة فوق شقة مواطن بسيط يكون نائماً في ذلك الوقت المتأخر من الليل. فينهض وهو غاضب، ويذهب إلى شقة الشباب ويزجرهم، ولكنهم يوحون إليه أنهم ينتمون إلى المخابرات، إلى السلطة. فيصاب الرجل بالذعر، ويعود إلى زوجته التي تستغرب عودته دون أن يتوقف الصخب. فيندس الرجل في فراشه وهو يقول: «بلدهم ويعملوا اللي بدا لهم». هذه الجملة تعبر وبكل إيجاز عن انفصام النخبة، أياً كان نوعها، عن المجتمع. فمقولة الرجل تعبر عن كون البلد للبعض دون الكل، وعن إحساس بعدم الانتماء نتيجة ذلك. وهنا تكمن الإشكالية.
(٤١) عبد الإله بلقزيز: **إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر** (بيروت: دار المنتخب، ١٩٩٣)، ص ٩ ـ ١٠.
(٤٢) انظر في هذا المجال: آلان بيرفيت، **المعجزة في الاقتصاد: من المدن الفينيقية إلى اليابان** (بيروت: دار النهار، ١٩٩٧).
(٤٣) برهان غليون، **مجتمع النخبة** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦)، ص ٣١٤.

المثقف العربي
أزمته ومواقفه من القضايا الكبرى(*)

تعريف بالمصطلحات

هنالك مفهومان أو مصطلحان محوريان تدور حولهما هذه الدراسة الموجزة ويعتبران عمودها الفقري، ولأجل ذلك كان لزاماً توضيحهما وتعريفهما بما يكفل نوعاً من التواصل المعرفي مع القارئ وفق أرضية مشتركة تكفل بدورها نوعاً من عدم تداخل المفاهيم باختلاف معانيها وإن كان الشكل واللفظ واحداً. هذان المفهومان هما الأزمة والمثقف. قد يرى البعض أنه لا ضرورة لذلك، أي لتعريف وتحليل مفاهيم يكاد أن يكون هنالك نوع من الإجماع حول معناها ومبناها، ولكن الحقيقة كما تبدو لكاتب هذه الدراسة تقول إن معظم إشكالاتنا وتخبطاتنا مصدرها في المقام الأول اختلاف حول المصطلحات والمفاهيم ومعناها المختلف لدى كل فرد وكل جماعة سواء بشكل واع أو بشكل لا واع.

إذا نظرنا إلى المفهوم الأول ألا وهو مفهوم «الأزمة» وبالرجوع إلى المعجم نجد أنه يقول فيما يتعلق بهذه المادة ما يلي: «أزم يأزم أزماً وأزوماً عض بالفم كله وترك الأكل ولم يدخل الطعام على الطعام وصمت والفرس على فأس اللجام قبض والعام اشتد قحطه والشيء انقبض وانضم والقوم استأصلهم والحبل وغيره أحكم فتله والباب أغلقه والشيء بنابه أو بالسكين قطعه وبصاحبه وبالمكان لزم وبضيعته حافظ وعلى الشيء واظب وعن الشيء أمسك. وأزم الشيء يأزم أزماً انقبض وانضم وبدا عليه ألم. تأزم أي أصابته أزمة أي شدة. الأزم الناب. الأزمة الناب

(*) مهرجان «الجنادرية»، الرياض، ١٩٩٢.

والشدة. الأزام السنة المجدبة والأزام الملازم للشيء. الأزمة الأكلة الواحدة والشدة. الأزمة المضيق والشدة. الأزومة السنة الشديدة. المأزم من الأرض والفرج والعيش المضايق الواحد مأزم»[١].

وبالرجوع إلى المعجم الإنجليزي بحثاً عن معنى «أزمة Crisis» نجد أن هذا المعجم يقول ما يلي: «١. مرحلة في سلسلة من الأحداث حيث تتحدد الأحداث المقبلة، أي نقطة تحول، ٢. النقطة التي عندها تكون العناصر المتضادة في حالة من الصراع الشديد، وهذا هو المعنى الحرفي، ٣. النقطة التي يحدث عندها تغير حاسم في مسار مرض ما بحيث يؤدي هذا التغير إما إلى الشفاء أو إلى الموت، ٤. حالة من عدم الاستقرار سواء اجتماعياً أو اقتصادياً أو سياسياً تقود إلى تغير حاسم»[٢]. والمعنى الاغريقي للأزمة (krisis) يقول بالقرار واتخاذه، أي أن الأزمة بهذا المعنى هي ذات القرار المتخذ وكيفية اتخاذه[٣].

بالنظر إلى المعنى العربي للأزمة نجد أن «الشدة والضيق» هي محور المفهوم ومعناه الأساسي، أما المعنى الغربي فيدور حول «نقطة التحول»، أي النقطة الفاصلة بين الماضي والحاضر والتي عندها يتحدد اللاحق نتيجة تراكمات معينة للسابق. بمعنى آخر فإن الأزمة بهذا المعنى هي «نقطة الحسم» التي تفصل بين الماضي والمستقبل، الحياة والموت، الجديد والقديم ونحو ذلك. وبمقارنة المعنيين العربي والغربي نجد أن هنالك تقارباً كبيراً خاصة إذا أخذنا الاستخدام العربي المعاصر لمفهوم أو مصطلح الأزمة، إذ إن الأقدمين من العرب قد يكونوا استخدموا كلمة «أزم» ومشتقاتها على اعتبارها مجرد كلمة تدل على حالة حسية مباشرة، أما العرب المعاصرون فإن استخدامهم لكلمة «أزمة» تحول إلى استخدام مفهومي وليس مجرد لفظي، وذلك للدلالة على حالة معقدة من التداخلات وذلك وفق مستوى تجريدي معين. وعلى ذلك نستطيع القول إن الأزمة في كلا المعنيين، العربي والغربي، تعني الشدة والضيق اللذين هما بدورهما نقطتا حسم وفصل بين حالتين مختلفتين إحداهما سابقة والأخرى لاحقة بحيث إن السابق أدى إلى لحظة «التأزم» التي بدورها ستحدد اللاحق. وعلى ذلك نستطيع أن نقدم تعريفاً للأزمة بالقول إنها تلك الحالة من الحيرة (وليس هناك ما هو أشد من الحيرة) التي يقف عندها الإنسان (فرداً وجماعة) في مفترق من الطرق عليه أن يختار بينها. من هذا التعريف للأزمة يتبين لنا أن محورها هو الحيرة والاختيار، وهذان بدورهما، وفي سبيل حلهما، يستلزمان معرفة الهدف ووضوحه ومن ثم معرفة السبيل إلى ذاك الهدف

ووضوحه، وهذا هو محور أزمة المثقفين العرب كما سنرى لاحقاً.

وإذا انتقلنا إلى المفهوم التالي، ألا وهو المثقف، فإننا وبالمنهج المتبع نفسه في تحديد المفهوم السابق، نجد أن المعجم يقول في هذا الخصوص ما يلي: «ثقفه يثقفه ثقفاً غلبه في الحذق وبالرمح طعنه، وثقف الرجل يثقف وثقف يثقف ثقفاً وثقفاً وثقافة صار حاذقاً خفيفاً فطناً، ثقف الرمح قدمه وسواه بالثقاف ويستعار للتأديب والتهذيب يقال ثقف الولد أي علمه وهذبه ولطفه»[٤]. وفي المعجم الإنجليزي نجد أنه يعطي المعنى التالي لمفهوم المثقف (intellectual) الاحتكام إلى العقل أو ممارسة العمل العقلي، ٢. امتلاك قدرة عقلية أو ذهنية، ٣. الاعتماد على العقل وليس على العاطفة أو الوجدان، ٤. شخص ذو مهارة وحذق عقلي، ٥. شخص ذو مهنة متعلقة بالعقل»[٥]. وفي مادة (intelligensia) وهي التي تشير إلى المثقفين بصفتهم فئة معينة، يقول المعجم: «مجموعة المثقفين التي تشكل صفوة فنية أو اجتماعية أو سياسية»[٦]. إذا نظرنا إلى المعنيين، العربي والغربي، فسنجد أن المعنى الغربي للثقافة والمثقفين هو المعنى السائد والمقصود حين الحديث عن المثقفين بصفتهم صفوة معينة (élite) تعتمد العقل في النظر إلى الأمور، أو يفترض ذلك، وبالتالي فإنها صاحبة موقف معين نابع من ملكاتها التي جعلتها صفوة معينة. وهذا هو تقريباً المعنى الذي يشير إليه جان بول سارتر حين يقول: «المثقف إذن هو ذلك الإنسان الذي يدرك ويعي التعارض القائم فيه وفي المجتمع بين البحث عن الحقيقة العملية... وبين الايديولوجيا السائدة... وما هذا الوعي... سوى كشف النقاب عن تناقضات المجتمع الجوهرية... إن المثقف هو الشاهد إذن على المجتمعات الممزقة التي تنتجه، لأنه يستبطن تمزقها بالذات. وهو بالتالي ناتج تاريخي. وبهذا المعنى لا يسع أي مجتمع أن يتذمر ويشتكي من مثقفيه من دون أن يضع نفسه في قفص الاتهام، لأن مثقفي هذا المجتمع ما هم إلا من صنعه ونتاجه»[٧]. وعلى ذلك نستطيع أن نعرف المثقف بالقول إنه ذلك الشخص القادر على فهم حركة المجتمع من حوله، أو الذي يحاول فهم هذه الحركة، ومن ثم اتخاذ موقف فكري أو ذهني منها قد يكون أساساً لبناء مشروع حول طبيعة هذه الحركة ومستقبلها.

المثقف والأزمة

بالمعنى السابق للأزمة وبالمعنى السابق للمثقف، نستطيع القول إن هنالك نوعاً من العلاقة الجدلية بين الأزمة والمثقف. فالأزمة توجد مثقفها والمثقف يحدد مسار

الأزمة بما له من موقف ذهني ومشروع عقلي تجاهها. وبالنظر إلى التاريخ الاجتماعي عموماً وتاريخ الفكر خصوصاً نستطيع تبين هذه العلاقة الجدلية المتحدث عنها. فأعظم فلاسفة الإغريق (العهد الذهبي للفلسفة الإغريقية) ونقصد بذلك تحديداً سقراط وأفلاطون وأرسطو كانوا نتاج أزمة معينة ألا وهي الصراع بين المدن الإغريقية (حرب البيلوبونيز) وما نتج عن ذلك من معضلة عدم الاستقرار وبالتالي الإيذان بأفول نجم المدينة ـ الدولة الإغريقية. بمعنى آخر، فقد كان هؤلاء الفلاسفة (المثقفون) شهوداً على تلك اللحظة التاريخية الحاسمة أو اللحظة الحرجة التي شهدت تحولات المجتمع والسياسة في بلاد الإغريق. وقد أدلى كل واحد من هؤلاء الفلاسفة بدلوه حول أسباب الأزمة ومسارها وطرق الخروج منها، فكانت فلسفات سقراط وأفلاطون وأرسطو السياسية والاجتماعية. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد كان ذات الفلاسفة ـ المثقفين التعبير الفكري والمعرفي لتحولات المجتمع والسياسة في بلاد الإغريق في لحظة الأزمة التاريخية تلك حيث إن جانباً من أفكارهم وفلسفاتهم كان تعبيراً عما يجب أن تكون عليه الأمور وبالتالي فقد كانوا هم أنفسهم إرهاصاً للصورة المستقبلية للمجتمع والسياسة المنبثقة من الأزمة ذاتها، ونرى ذلك بوضوح أكثر في أفكار أرسطو معلم الإسكندر المقدوني الذي كان فاتح عهد الدولة ـ الامبراطورية على أنقاض الدولة ـ المدينة التقليدية.

وإذا انتقلنا إلى التاريخ الإسلامي نجد اسماً لامعاً في هذا التاريخ بصفته المعبّر الصادق عن أزمة الحضارة الإسلامية في لحظة انحدارها، ألا وهو عبد الرحمن بن خلدون. لقد كان ابن خلدون مثال المثقف على استشراف الماضي والحاضر والمستقبل في «مقدمته» من حيث إمكانية الكشف عن الأزمة ومسبباتها وإعطاء تفسير موضوعي لها يساهم في إدراك أبعادها المستقبلية واتجاهاتها عند انحلالها في المقبل من أيام. لقد كان ابن خلدون شاهداً على أزمة الحضارة الإسلامية وانحدارها ولكن ما كان من الممكن الاستفادة من جهده الفكري ذاك حيث إنه وكما سبق أن ذكر، فقد كانت ذات الحضارة التي يمكن لها أن تستفيد من تحليلات ابن خلدون في طور السقوط والانحلال، وبالتالي ما كان لها أن تدرك ما يقول حيث بقي ابن خلدون مجهولاً في مقدمته حتى كانت العصور الحديثة التي سلطت الضوء على عمق وبعد غور تحليلات هذا الفكر.

وفي العصور الحديثة تتجلى العلاقة بين المثقف والأزمة بشكل صريح وواضح وأكثر عنفاً ووقعاً. نظرة بسيطة وسريعة إلى التاريخ الأوروبي الحديث

والمعاصر توضح هذا الطرح وتبين بعضاً من جوانبه المختلفة. فما كان مثقفو أوروبا ومفكروها سواء في المجال العلمي البحت أو في مجال التفكير الاجتماعي إلا إفرازاً لأزمة التشكل التاريخي للمجتمع الأوروبي وشهوداً عليها في الوقت ذاته. فكوبرنيكس وكيبلر وغاليليو وهارفي ونيوتن وغيرهم كانوا التعبير العلمي عن تحولات المجتمع الأوروبي من عصور الظلام كما توصف إلى العصور الحديثة، كما كان ديكارت وملبرانش وسبينوزا وكانط وهيغل وماركس وهوبز ولوك ومفكرو الأنوار وغيرهم كثير التعبير الفلسفي والفكري عن الأزمات التي أفرزها انتقال المجتمع الأوروبي من القديم إلى الحديث ومن التقليد إلى الحداثة، والتي هي الأزمة الأم التي تتفرع عنها بقية الأزمات. لقد كان كل هؤلاء إفرازاً لهذه الأزمات وشهوداً عليها في الوقت نفسه، بمعنى أن الأزمة (في التاريخ والاجتماع والسياسة) تحولت من حيز الحس إلى حيز التجريد، أي تحولت إلى مسألة ذهنية ومعرفية، وذلك في محاولة لتبيان جوهر الأزمة وخلفياتها ومقدماتها والمسار الذي من الممكن أن تؤدي إليه وفق تصور ذهني معين، يحاول أن يربط حلقات الزمان ومشاهده المتعددة في مشهد شامل واحد يعطي صورة تجريدية بسيطة عن طبيعة الأزمة. فالمثقف هو الذي ينشئ المفاهيم التي من خلالها يتمثل الواقع التاريخي وينتقل إلى الذهن بصورة مجردة ومن ثم يمكن التعامل معه على هذا الأساس.

المثقف العربي والأزمة

والمثقف العربي لا يختلف، عند تشريح وضعه التاريخي والاجتماعي، عن غيره من المثقفين في أرجاء المعمورة ورحبات التاريخ، إنه إفراز للأزمات وشاهد عليها في الوقت نفسه، فالأزمة تصنع مثقفها المعبر عنها تجريدياً وذهنياً. ولو نظرت إلى التاريخ العربي الإسلامي لوجدت أسماء مثل الغزالي وابن تيمية وابن القيم وابن رشد وابن خلدون وغيرهم كثير هم في حقيقة الأمر إفراز وتعبير عن أزمات تاريخية (اجتماعية وسياسية وفكرية بالتالي) كانت تمر بها الحضارة العربية الإسلامية. فالانحطاط التاريخي لهذه الحضارة أفرز المثقف الذي يصور هذا الانحطاط من ناحية ويبين كيفية علاجه (الإصلاح) من ناحية أخرى، كل بحسب رؤيته وتصوره وقراءته للواقع التاريخي المعاش. فرؤية وقراءة ابن تيمية مثلاً ليست هي قراءة الغزالي أو قراءة ابن رشد أو ابن خلدون رغم أن الجميع في الحقيقة يعبرون عن أزمة جوهرية واحدة. بل إن الفقه الإسلامي في سنوات التكوين ومن

ثم التدوين كان عبارة عن نتائج تفاعل المثقف (الفقيه) مع الواقع التاريخي المعاش والأزمات التي يفرزها التعامل مع هذا الواقع، ومحاولة التعبير عن هذا الواقع ذهنياً وتجريدياً، ومن هنا كان الفقه. ونحن أخذنا الفقه في هذا المجال مثلاً، وإلا فإن القول نفسه يمكن تعميمه على بقية فروع الخطاب العربي الإسلامي من فلسفة وعلم كلام ومذاهب ونحو ذلك.

وبالانتقال إلى التاريخ العربي الحديث والمعاصر الذي يبدأ، كما يتفق معظم المؤرخين، بالحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨ ـ ١٨٠١) نجد أن أزمة الأزمات كانت «اكتشاف» الغرب الحديث والمعاصر من خلال تلك الحملة. تشكل هذه اللحظة التاريخية، أي لحظة اكتشاف العرب المعاصرين للغرب المعاصر، بداية كافة الإشكاليات والأزمات التي ما زلنا نعيشها حتى هذه اللحظة، إذ إن الاكتشاف والاحتكاك مع ذلك الغرب ما زال قائماً وإشكالية كيفية التعامل معه ما زالت حيّة ساخنة، لم يتوصل إلى أدنى اتفاق حولها بين مختلف التيارات الفكرية والاجتماعية العربية. بمعنى آخر، نستطيع القول إن لحظة الاكتشاف تلك أشبه ما تكون بحجر أُلقيَ في بركة ساكنة من الماء محدثاً بذلك دوائر ما زالت تتفاعل وتتداخل حتى هذه اللحظة من التاريخ. لقد أفرزت هذه اللحظة، لحظة الاكتشاف، أسئلة وجودية كبرى لأبناء العرب في هذا الزمان: من نحن، وماذا نريد، وأين الطريق. وقد طرحت إجابات كثيرة ومتنوعة حول هذه الأسئلة من منظورات ورؤيات مختلفة، بحسب أساسيات الخطاب الأيديولوجي المطروح، ومن هذه الإجابات حول الأزمة الأم وتفرعاتها من إشكاليات وأزمات أصغر وأكثر تفصيلاً، كان المثقفون العرب على اختلاف اتجاهاتهم وأمكنتهم وأزمنتهم، سواء كنا نتحدث عن الطهطاوي ومحمد عبده ورشيد رضا وعبد الرحمن الكواكبي وخير الدين التونسي أو كنا نتحدث عن شبلي شميل وسلامة موسى وطه حسين ولطفي السيد ونحوهم.

غير أننا وعندما نساوي بين المثقفين العرب وغيرهم من المثقفين من الناحية التشريحية من حيث أنهم إفراز للأزمة وشهود عليها في الوقت ذاته، فإن هذا الحكم العام لا ينفي خصوصية عربية معينة في هذا المجال ألا وهي أن المثقف العربي أو، بشكل أوسع، فإن الفضاء الثقافي العربي ذاته يعاني من أزمة هي في أساسها تعبير وانعكاس للأزمة العامة للواقع العربي المعاصر، ولكن هذه الأزمة ذاتها (أزمة الفضاء الثقافي) تنعكس بدورها على هذا الواقع لتزيده تأزماً فوق ما هو متأزم، ونبدأ السير أو الدوران في حلقة مفرغة كما هو المشاهد منذ لحظة

الاكتشاف حتى هذه اللحظة، أي ما يقرب القرنين من الزمان.

أزمة المثقف العربي

«إن مفاهيم الخطاب العربي الحديث والمعاصر»، يقول محمد عابد الجابري، «لا تعكس الواقع العربي الراهن ولا تعبر عنه بل هي مستعارة في الأغلب الأعم، إما من الفكر الأوروبي، حيث تدل هناك في أوروبا، على واقع تحقق أو في طريق التحقق، وإما من الفكر العربي الإسلامي الوسيطي حيث كان لها مضمون واقعي خاص أو يعتقد أنها كانت كذلك بالفعل، وفي كلتا الحالتين فهي توظف من أجل التعبير عن واقع مأمول غير محدد، واقع معتم مستنسخ إما من هذه الصورة أو تلك من الصور النموذجية القائمة في الوعي ـ الذاكرة العربية. ومن هنا انقطاع العلاقة بين الفكر وموضوعه، الشيء الذي يجعل الخطاب المعبر عنه خطاب تضمين وليس خطاب مضمون»[٨].

ويعبر عبد الله العروي عن الإشكالية نفسها التي يتحدث عنها الجابري في كتاب له حول أزمة المثقفين العرب، حيث يصف مقولة الجابري السابقة وما تعبر عنه بأنه اغتراب في الزمان واغتراب في المكان[٩]. والحقيقة أنني وعلى الأخص لا أجد أفضل مما قاله الجابري في التعبير عن أزمة الثقافة العربية وخطابها، وبالتالي المثقفين العرب المنتمين إلى هذا الخطاب. فالمثقف العربي المعاصر يختلف عن سابقه في الحضارة العربية الإسلامية أيام صعودها وازدهارها وبداية انحدارها، وعن معاصره في الحضارة الغربية المعاصرة، بأنه ليس معبّراً عن الأزمة وشاهداً عليها على المستوى التجريدي فقط بل إنه هو ذاته متأزم وخطابه متأزم.

فعندما ننظر إلى المثقف أو من يقوم مقامه قبل ظهور مفهوم المثقف الحديث، في الحضارة العربية الإسلامية (الفقيه، الفيلسوف، النحوي، الأديب، عالم الكلام وغيرهم) والمثقف في الحضارة الغربية المعاصرة (العالم، الفيلسوف، الأديب) نجد أنهم وفي اختلاف مناهجهم ومنطلقاتهم الأيديولوجية والمعرفية يقومون بإنتاج خطاب يتميز بعلاقة مباشرة ومتصلة بالواقع التاريخي المعاش. بمعنى آخر، إن الخطاب الذي ينتجون هو في الحقيقة تعبير تجريدي عن حركة الواقع الاجتماعي الفعلية وليس تصوراً لما يجب أن يكون عليه هذا الواقع. حقيقة أن هنالك بعض التصورات القائمة على «ما يجب أن يكون» إلا أن هذه التصورات الاستشرافية مبنية في مقامها الأول على التصورات الوصفية التحليلية لما هو كائن، وبالتالي فإنه لا

وجود لفجوة بين ما هو كائن وما يجب أن يكون. فالمفاهيم، التي هي التعبير الرمزي التجريدي للواقع المعاش، المستخدمة من قبل هؤلاء المثقفين سواء في الحضارة العربية الإسلامية السالفة أو في الحضارة الغربية المعاصرة، تنتمي إلى الواقع ذاته وتنبثق عنه وبالتالي فإنها لا تفقد مضمونها التاريخي الفاعل. وفي هذا المجال، يقول سعيد بنسعيد حين التعليق على الفكر السياسي الغربي المعاصر: «إذا ما رجعنا إلى الكتابات السياسية لكل من توماس هوبز، وسبينوزا، وجون لوك، وجان جاك روسو، بالإضافة إلى ما اشتهر من المفكرين في هذه الفترة باسم فقهاء الحق الطبيعي، وبالتالي إلى من يعتبرون عمدة الفكر السياسي الحديث والمعبّرين عنه، متى رجعنا إلى تلك الكتابات فإننا نلاحظ وجود شبكة من المفاهيم التي تعمل وتتحرك متضافرة ومتكاملة فيما بينها، وذلك أمثال: الشعب، المواطن، التعاقد الاجتماعي، والمجتمع المدني، بالإضافة إلى الأمة والوطن والديموقراطية. هذه المفاهيم بموجب ما تحمله من دلالات بطبيعة الحال تعبر عن واقع جديد، يعكس الرغبة في خلق نمط جديد وغير مألوف من قبل، نمط من العلاقات بين الأفراد الذين يعيشون داخل المجتمع الواحد...»(١٠). نعم إن بنسعيد هنا يعلق على جزء من الخطاب الغربي ألا وهو الخطاب السياسي. إلا أن ما يقوله يمكن أن يعمم على كل الخطاب. فشبكة المفاهيم التي يتحدث عنها بنسعيد هنا هي في بنيتها التشريحية الداخلية مفاهيم وصفية تحليلية لآليات الحديث عن الاتصال المباشر بين مستويين «ما هو كائن» وما «يجب أن يكون». والشيء نفسه يقال حين الحديث عن النشاط الفكري في الحضارة العربية الإسلامية، وخاصة في الخطاب الفقهي والنحوي، من العلاقة بين المحسوس والمجرد وما يتوسط هذه العلاقة من مفاهيم ومصطلحات ورموز. فالفقه، بصورة خاصة، هو نتيجة تفاعل النص المقدس الثابت مع الواقع الدنيوي المتغير، وكان يعبر عن هذا التفاعل بمفاهيم معينة تنتظم في خطاب معين معبّر عن حركة هذا الواقع الفعلية من ناحية، ومعطية صورة استشرافية لما يجب أن تكون عليه حركة المجتمع، وبالتالي فإن الفقه الإسلامي في سنوات ازدهاره وصولاً إلى قمته في **الرسالة** و**الأم** للشافعي كان تعبيراً تجريدياً عن الواقع الاجتماعي «كما هو كائن»، ومعطياً صورة استشرافية «لما يجب أن يكون». وهنا كمنت حيويته وفاعليته بصفته خطاباً معبّراً عن «اختناقات» الواقع وإفرازاته ومقدماً الحل لهذه الاختناقات في الوقت ذاته، وكل ذلك يتلاءم مع تلك العلاقة الجدلية بين المثقف والأزمة والثقافة والأزمة التي سبق الحديث عنها.

وإذا انتقلنا من ذلك كله إلى وضع المثقف العربي المعاصر، فإن الصورة تكاد أن تكون في غاية الاختلاف. فالخطاب الذي ينتجه المثقف العربي المعاصر، باختلاف اتجاهه الايديولوجي ومرجعيته الذهنية ومخياله الاجتماعي هو خطاب اغترابي أو توفيقي[11]. فهو إما خطاب يغرق في غربة المكان بحيث أن تحليله ووصفه واستشرافه قائم على مفاهيم مستقاة من واقع مكاني آخر هو الواقع الأوروبي أو الغربي عموماً، أو خطاب يغرق في غربة الزمان بحيث أن تحليله ووصفه واستشرافه للأزمة قائم على مفاهيم مستقاة من واقع زماني آخر هو الواقع العربي الإسلامي الوسيط وخاصة عصر التدوين، أو أنه خطاب توفيقي أو تلفيقي يحاول أن يمزج المفاهيم المستقاة من ذلك المكان مع المفاهيم المستقاة من ذلك الزمان ويعتقد بذلك أنه حقق المراد. ولكن لا خطاب المكان ولا خطاب الزمان ولا خطاب التوفيق قادر على وصف الأزمة أو تحليلها أو استشراف مسارها المستقبلي وطرق علاجها، لأن هنالك نقطة محورية تهملها هذه الخطابات ألا وهي الواقع التاريخي ذاته، الواقع الحي والمعاش، حيث إن هنالك فجوة بين المفاهيم المستخدمة وهذا الواقع الذي لا يشكل المرتكز الذي منه تستقى المفاهيم المستخدمة[12]. فمفاهيم الاغتراب المكاني تقرأ هذا الواقع قراءة غربية بحتة (حيث الواقع الغربي هو مصدر مفاهيمها) بحيث أن هذه القراءة تشكل حجاباً بين الواقع ذاته كما هو في آلياته وديناميات وبين القائم بالقراءة (انفصال الذات عن الموضوع)، ومفاهيم الاغتراب الزماني تقرأ هذا الواقع قراءة محكومة بعصر التدوين ومفاهيمه، وهي بدورها تشكل نتيجة ذلك حجاباً بين الواقع ذاته وبين القائم بالقراءة، ومفاهيم التوفيق تحاول أن توفق بين ما لا يتوافق فتتحول قراءتها إلى قراءة تلفيقية تشوه الواقع ولا تفهمه. المطلوب إذن نوع من المفاهيم أو شبكة من المفاهيم نابعة من ذات الواقع التاريخي المتحرك المعاش قادرة على عكس آليات هذا الواقع ودينامياته في الظروف المعاصرة، بما يكفل فهم هذا الواقع وإعادة تشكيله. بمعنى آخر فإن المطلوب هو نوع من التجديد الابستمولوجي القادر على إفراز مفاهيم ذات مضمون جديد نابع من الواقع العربي الإسلامي ذاته.

المثقف العربي والقضايا الكبرى

هذه الغربة الذهنية ـ المفاهيمية (زماناً ومكاناً) تنعكس سياسياً على مواقف واتجاهات المثقف العربي من حيث قراءته للحدث أو الأحداث، وبالتالي الحكم

عليها. ومن هنا تتعدد الايديولوجيات ومن ثم القراءات، ولكنها في مجملها واقعة في غربتي الزمان والمكان أو خاضعة لإشكالات التوفيق والتلفيق، سواء تحدثنا عن ايديولوجيات اليمين أو اليسار، العلمانية أو الإسلامية المؤدلجة، الليبرالية أو الشمولية، الفردية أو الاجتماعية. وفي هذا المجال، مثلاً، يتحدث سعيد بنسعيد عن ثلاثة نماذج للخطاب السياسي العربي، وذلك فيما يتعلق بالموقف من مفهومي الوطني والأمة وكيف تتداخل غربتا الزمان والمكان والتوفيق والمعنى المزدوج لهذين المفهومين في اللغة العربية نتيجة كل ذلك، مما يؤثر على المواقف والحكم على الأمور في نهاية المطاف، فيرى أن هنالك ثلاثة نماذج ذهنية تسود وتتداخل فيما بينها بالنسبة لهذا الموضوع، ألا وهي: النموذج الوطني، النموذج القومي، النموذج السلفي[١٣].

النموذج الوطني يطرح خطاباً يركز على الخصوصية والهوية القطرية الوطنية؛ أما النموذج القومي فإنه يطرح خطاباً يتجاوز تلك الخصوصية وتلك الهوية ويتعدى الحدود الجغرافية للوطن ليتحدث عن الأمة، وهي في هذا المجال الأمة العربية؛ والنموذج السلفي يطرح خطاباً يربط نفسه بالإسلام من حيث الدعوة إلى الإصلاح وفق مبادئ العدل والشورى كما يفهمها هذا الخطاب من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه يقول بالوحدة الإسلامية والأمة الإسلامية، حيث إن الإسلام: «لا يعترف بالحدود الجغرافية ولا يعتبر الفوارق الجنسية الدموية،ويعتبر المسلمين جميعاً أمة واحدة، ويعتبر الوطن الإسلامي وطناً واحداً مهما تباعدت أقطاره وتناءت حدوده»[١٤]. ولكن ورغم ذلك، فإن حسن البنا، مؤسس ومرشد جماعة الاخوان المسلمين وهو صاحب القول السابق، يقبل مفاهيم الوطن والأمة بمعناها الجغرافي والقانوني ويحاول أسلمتها، وبالتالي فلا تناقض عنده بين مصر (وطناً وأمة) وبين دار الإسلام (وطناً وأمة)[١٥]. المشكلة في مثل هذه النماذج والمفاهيم أن بعضها يمكن ترجمته واقعاً وقانوناً، والبعض الآخر يبقى في مستوى الايديولوجيا، وما «يجب أن يكون». وهذا ما يدفع هذه النماذج إلى التناقض والتصارع في لحظات الأزمات التي تستوجب الاختيار بدلاً من التكامل والاندماج الذي نجده في الحالة الأوروبية بالنسبة لهذه النماذج والمفاهيم[١٦].

فالنموذج «الوطني» يقوم على واقع جغرافي محدد وحالة قانونية معينة، من حيث إنه دولة ذات عناصر هي إقليم وشعب وحكومة وسيادة تتمتع باعتراف المجتمع الدولي بكينونتها تلك، وهذا ما لا نجده في مفهومي الأمة سواء من

وجهة النظر القومية أو السلفية، وفي ذلك يقول سعيد بنسعيد: «في النموذج الوطني يستعمل مفهوم الوطن للدلالة على رقعة جغرافية مخصصة يعيش فوقها شعب يعتبر الأفراد المكونون له مواطنين تربط بينهم روابط قانونية ووجدانية معاً، وينتمون جميعاً إلى دولة معلومة السيادة أو دولة تكافح من أجل استرجاع السيادة، وبالتالي يكون المفهوم، في هذا المعنى، مستجيباً لما يستدعيه القانون الدستوري استجابة كاملة. أما في النموذج القومي فهو يبتعد أكثر فأكثر عن الدلالة الدستورية المعاصرة. فعندما يتحدث المفكر القومي عن «الوطن العربي» فكلامه لا يعني، في أعين رجل القانون، أكثر من تعبير وجداني لا يعثر له على مقابل مادي يجسده ويوضحه من الناحية القانونية، أو هو يعني، في أحسن الأحوال، رابطة أو جامعة تضم مجموعة من الدول لكل واحدة منها ترابطها الوطني الخاص بها،وهي تمارس السيادة الكاملة على ذلك التراب في حين أنه لا وجود قانونياً لـ «الجنسية العربية»(١٧). والشيء نفسه يمكن أن يقال عن مسألة الأمة الإسلامية والوحدة الإسلامية. كلامنا هذا يجب ألا يفسر على أنه إنكار للأمتين العربية والإسلامية، ولكنه مجرد تحديد للمعيار الذي نفرق به بين النماذج: فالوطن وما يتفرع عنه من مواطنة معياره الوضع القائم والوجود القانوني الفعلي، أما الوحدة العربية أو الإسلامية وما يتفرع عنها من مفهوم للأمة فإن معيار تحديدها ذهني ايديولوجي (ما يجب أن يكون) ولكنه ليس واقعاً قانونياً. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن هذا التصنيف بين النماذج لا يستلزم تفضيلاً لنموذج دون نموذج، إذ إن ذلك متروك للقناعات الايديولوجية لصاحب المفهوم، ولكنه مجرد تقرير واقع ووصف واقعة لا أكثر ولا أقل.

مثل هذا التمايز بين النماذج لا تجده في أوروبا الحديثة أو الغرب الحديث أو حضارة الإسلام في سنوات الازدهار، حيث إن هنالك توأماً بين المفاهيم وواقعها الفعلي، أي أن هنالك تطابقاً بين الواقع التاريخي والشكل الايديولوجي. فبالنسبة للفرنسي أو الألماني مثلاً فإن الوطن هو تلك الرقعة الجغرافية التي تشكل حدود فرنسا المعترف بها، والأمة الفرنسية هي الشعب ذاته القاطن هذه الأرض والمحدد بتلك الحدود، وبالتالي فإنه لا تناقض بين الوطن (الدولة) والأمة. والشيء يمكن أن يقال عن ألمانيا رغم أن التطابق في فرنسا أو انجلترا مثلاً أكثر منه في ألمانيا حيث نجد بعض الفجوة بين الواقع القانوني الدستوري والحلم الايديولوجي. وبالنسبة للحضارة الإسلامية في عهدها الزاهر، لم يكن هنالك معنى للوطن أو المواطن:

فالوطن ليس إلا منزل الإنسان أو بيئته أو الرقعة الجغرافية المباشرة التي يتعامل معها، أما مفهوم المواطنة فهو مفهوم لم ندركه نحن العرب إلا بالاحتكاك بالغرب المعاصر واستعارة مفاهيمه، وإلا فلا وجود له في المفاهيم العربية الإسلامية الأصيلة أو التقليدية. وعلى ذلك فإن الفرد في تلك الحضارة كان ينتمي إلى أمة تتحدد حدودها بالحدود بين دار الكفر ودار الإسلام المحكومة بسلطة واحدة فعلية لبعض الوقت وإسمية معظم الوقت. المهم في الموضوع أنه لم يكن هنالك فجوة بين العيني والايديولوجي فكانت المفاهيم تجد تجسدها وتموضعها في العيني.

ما هو أثر تعدد النماذج في هذا المجال على المثقف العربي، بل المواطن، أو بالأصح الفرد العربي ومواقفه تجاه القضايا الكبرى؟. وعندما نقول القضايا الكبرى فإننا نقصد تلك القضايا التي تستوجب الخيار بين الطروحات أو الخطابات أو النماذج المختلفة، والتي لا بد في اتخاذ موقف اتجاهها من الاختيار بين النماذج. إن الوضع في هذه الحالة هو شكل من التخبط الناتج عن عدم القدرة على الفصل بين ما هو واقعي عيني وما هو ايديولوجي استشرافي، وقد كان هذا هو حال المثقف العربي في أهم القضايا الكبرى التي واجهت هذه المنطقة، سواء كنا نتحدث عن قضية فلسطين مثلاً أو أزمة الخليج، وهذا ما يؤكد عليه محمد عابد الجابري حين يقول: «ما نريد التأكيد عليه هنا بصفة خاصة هو غياب العلاقة، أو على الأقل ما يكفي من العلاقة، بين الفكر والواقع في الايديولوجيا العربية المعاصرة، مما جعل الخلافات النظرية والايديولوجية لا نتيجة الاختلاف في تأويل الواقع وتفسيره، بل نتيجة اختلاف السلطة المعرفية المعتمدة كمرجع»[١٨]. ورغم أن الجابري نفسه قد ناقض قوله السابق في موقفه تجاه قضية كبرى هي أزمة الخليج وما انبثق عنها من حرب، إلا أن المقولة السابقة هي أفضل ما يمكن أن يقال حول المراد طرحه هنا[١٩].

لو نظرنا إلى مواقف المثقفين العرب وبالتالي التيارات الثقافية والسياسية من أزمة الخليج لكان ذلك كافياً لتبيان الأزمة (أزمة المثقفين) والتخبط الذي وقعوا فيه، نتيجة عدم الوضوح النظري الذي هو نتيجة تعدد النماذج والمعايير أيضاً. فمن الناحية الوصفية البحتة، كان سبب أزمة الخليج المباشر هو دخول قوات «دولة» عربية أراضي «دولة» عربية أخرى وإلحاقها بها. هذا مجرد وصف بسيط لما حدث كما حدث دون تضمينات ايديولوجية أو أحكام معينة. فكيف كان الموقف، موقف المثقفين العرب وتياراتهم الثقافية والسياسية من هذا الحدث؟ قبل الحديث

عن ذلك لننتقل إلى أوروبا وفرنسا بالذات حين دخول قوات النازي إليها، ماذا كان موقف مثقفي فرنسا من ذلك الحدث؟ لقد كانوا على اختلاف تياراتهم الفكرية والايديولوجية ضد هذا الدخول، وهذا يعكس وضوحاً نظرياً واتفاقاً مفاهيمياً حول مسائل الأمة والوطن: فالأمة هي الشعب الفرنسي والوطن هو فرنسا وفي داخل هذا الإطار تتعدد الآراء والاتجاهات، إذ لك أن تكون ماركسياً أو وجودياً أو يمينياً أو يسارياً ونحو ذلك. بأخذ هذا المثال في الاعتبار حين مناقشة «أزمة الخليج» ودخول القوات العراقية إلى الكويت ماذا نجد؟ نجد أن ما يفترض فيها أن تكون «أمة» واحدة قد انقسمت إلى معسكرين: «مع وضد». قد يقول قائل إن ذلك شيء طبيعي نتيجة اختلاف المشارب الايديولوجية للمثقفين، ولكن غير الطبيعي هو أن المشارب ذاتها قد انقسمت: فتجد «قوميين» مع وضد، وتجد «إسلاميين» مع وضد، وتجد «يساريين» مع وضد، ونحن في هذا المجال لا يهمنا تبرير هذه التيارات الايديولوجية لمواقفها بقدر ما يهمنا أن نستنتج من ذلك عدم وجود «اتفاق» معرفي أو مفاهيمي حول المفاهيم الأساسية مثل الوطن والأمة ونحو ذلك، وهو ما نجده في فرنسا مثلاً. فالوطني يبرر موقفه بكونه «ضد» التدخل بمبررات قانونية دستورية تتعلق بالواقع العيني القائم، ألا وهو أن كلاً من العراق والكويت «دولة» ذات سيادة وتتمتع بالمساواة القانونية تجاه القانون الدولي وذلك ما تؤكده عضوية المنظمات الدولية من أمم متحدة وجامعة عربية. وعلى ذلك، فإن صاحب النموذج «الوطني» ذو منطلقات عينية قانونية، أي أنه ينطلق مما «هو كائن». أما «القومي» فهو ايديولوجي المنطلقات سواء في رفضه أو قبوله، في وقوفه مع أو ضد. فالذي «مع» يبرر التدخل بقيم وأهداف الوحدة العربية ولمّ شتات الأمة بغض النظر عن الوسيلة طالما أنها تخدم الهدف في نهاية المطاف، والذي «ضد» يبرر المعارضة بأن الوسيلة غير مناسبة رغم الاتفاق على الهدف، حيث إن مثل هذه الوسيلة مرفوضة لأنها تفرض الوحدة بالقوة من ناحية ولأنها أدت إلى تدخل أجنبي قد يضر بالأمة أكثر من مكسب اتحاد دولتين عربيتين. وللأسباب نفسها تقريباً يبرر «الإسلامي» موقفه سواء مع أو ضد: فأرض الإسلام واحدة واختلاف السلطة لا يضرها في شيء طالما أنه يؤدي إلى لمّ شتاتها، فالحدود مصطنعة ولا فرق بين صدام أو جابر فعلياً غير أن صدام أفضل في هذه الحالة، إذ إنه ورغم استبداده فإنه يحقق شيئاً من لمّ الشتات الإسلامي وشيئاً من العدل حين الحديث عن توزيع الثروة. هذا هو موقف «الإسلامي» الذي يقف مع، أما

الذي يقف «ضد» فإنه يفعل ذلك انطلاقاً من الأخلاقيات الإسلامية، وليس من السياسات الإسلامية، التي ترفض الغدر وخيانة المواثيق والقتل والاغتصاب ونحو ذلك وتؤكد على حسن الجوار واحترام الجار والمحبة بين الاخوة وغير ذلك(٢٠).

أصحاب النموذج «الوطني» يؤكدون على واقع الحال (قانوناً) وأصحاب النموذج «القومي» و«الإسلامي» يؤكدون على مأمول الحال (ايديولوجياً) باختلاف مرجعيتهم الذهنية التي هي، كما قلنا سابقاً، في حالة من الاغتراب الزماني والمكاني أو التوفيق في أحسن الأحوال. والشيء نفسه يمكن أن يقال عن قضية مثل قضية فلسطين مثلاً. إذ، دون الدخول في سرد تاريخي، يكفي أن نرى المواقف المختلفة حول مؤتمر السلام في مدريد وبعده التي تؤكد حقيقة واحدة ألا وهي أنه لا يوجد حد أدنى من الاتفاق المعرفي والمفاهيمي بين أبناء العرب تجاه المفاهيم الكبرى والأساسية التي تتعلق بوجودهم ذاته. وكل ذلك ناتج عن أزمة المثقف العربي ذاته التي سبق الحديث عنها. ويعبر سعيد بنسعيد عن هذه النقطة أفضل تعبير حين يقول: «ولعل أخص ما نلاحظه، بعد تصفحنا لكيفيات استجابة كل نموذج من النماذج الثلاثة (الوطني، القومي، السلفي) لمفهومين اثنين كثيري الاستعمار (هما الأمة والوطن) هو تعدد المعنى وتعقده في الفكر العربي المعاصر، بالنسبة لهذين المفهومين في مقابل وحدة المعنى وبساطته في الفكر الغربي الحديث وفي الوجود السياسي والاجتماعي»(٢١).

ما العمل؟

ما المطلوب إذن للخروج من عنق الزجاجة هذا، وحل إشكالية وأزمة المجتمع العربي، بل الوجود العربي وبالتالي المثقف العربي؟ لعل قارئ الصفحات السابقة تتبين له معالم الحل والمطلوب دون وضعها بإيجاز كما نفعل هنا. إن الحل يكمن في ردم الفجوة بين الفكر والواقع، بين الواقع التاريخي العيني من حيث هو سيرورة وحال وبين المفاهيم التي تحاول فهم هذا الواقع وتفسيره وتغييره. إن الحل يكمن في مفاهيم نابعة من هذا الواقع ذاته ومن خطاب يعكس السيرورة التاريخية لهذا الواقع وتشكلاته وآلياته (صيرورته)، غير غارق في غربة من أي نوع ولا في توفيق أو تلفيق بأي شكل. إن المطلوب هو شبكة متجددة من المفاهيم و«باراديم» جديد للعقل. «إن الحاجة تدعو اليوم، أكثر من أي وقت مضى، إلى تدشين عصر تدوين جديد تكون نقطة البداية فيه نقد السلاح. . . نقد العقل العربي»(٢٢)، وفق رأي الجابري.

الهوامش

(١) انظر: معجم **محيط المحيط** للمعلم بطرس البستاني، مادة «أزم».

(٢) *The Random House College Dictionary.*

(٣) المرجع السابق.

(٤) **محيط المحيط**، مادة «ثقف».

(٥) *The Random House College Dictionary.*

(٦) المرجع السابق.

(٧) جان بول سارتر، **دفاع عن المثقفين**، (بيروت: دار الآداب، ١٩٧٣) ص ٣٣ ـ ٣٤.

(٨) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨م)، ص ١٨٢.

(٩) انظر: عبد الله العروي، **أزمة المثقفين العرب: تقليدية أم تاريخانية؟** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٨م)، وانظر خاصة الصفحات من ١٥٣ إلى ١٦٧.

(١٠) سعيد بنسعيد، «المفاهيم السياسية في التداول العربي المعاصر: ملاحظات منهجية»، في عبد السلام بنعبد العلي وآخرون، **إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية**، (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٧م)، ص ٢٢.

(١١) يصنف العروي المثقفين العرب إلى ثلاثة أصناف كل لها رؤاها في معالجة أزمة الأمة وإصلاح الحال، هذه الأصناف هي: الشيخ، رجل السياسة، وداعية التقنية.
انظر: عبد الله العروي، **الايديولوجية العربية المعاصرة**، (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨١م)، ص ٣١ ـ ٣٩.

(١٢) عندما نكرر الأزمة هنا فإن المقصود بها واقع التخلف والركود مقارنة بالغرب الذي تعاني منه المجتمعات العربية، والخروج منها هو مطلب النهضة الذي طرحه الكثيرون منذ الحملة النابليونية وحتى الوقت الحاضر، مع اختلاف المفاهيم التي كانت تستخدم لوصف هذه النهضة (تقدم، رقي، إصلاح، . . . الخ).

(١٣) سعيد بنسعيد، مرجع سبق ذكره، ص ٣٢.

(١٤) انظر: حسن البنا، **رسائل الإمام الشهيد** (بيروت: المؤسسة الإسلامية للطباعة والنشر، دون تاريخ)، ص ١٧٦.

(١٥) انظر في هذا المجال: علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥م)، ص ١٨٦.

(١٦) انظر: سعيد بنسعيد، مرجع سبق ذكره، ص ٢٣.

(١٧) المرجع السابق، ص ٣٧.

(١٨) محمد عابد الجابري، مرجع سبق ذكره، ص ١٨٥.

(١٩) انظر: مثلاً مقالات الجابري في مجلة **الاتحاد الاشتراكي المغربي** أثناء حرب الخليج الثانية تحت عنوان: **من أجل فهم ما جرى ويجري**.

(٢٠) انظر مواقف كل من محمد عابد الجابري وهشام جعيط ومحمد حسنين هيكل والترابي والغنوشي وغيرهم في مقابل مواقف فؤاد زكريا والسيد ياسين (لاحقاً) وخالد محمد خالد وفهمي هويدي وغيرهم لتبيان ما نتحدث عنه.

(٢١) سعيد بنسعيد، مرجع سبق ذكره، ص ٤٧.

(٢٢) محمد عابد الجابري، مرجع سبق ذكره، ص ١٩١.

المثقف العربي ومعضلة العالمية
ملاحظات أولية(*)

يقول هشام شرابي:

> لم أمارس الكتابة والنشر باللغة العربية بعد غربتي إلا فيما ندر... كنت، مثل غيري من المثقفين العرب الذين درسوا في الخارج. أعتبر الكتابة بالعربية في منزلة هي دون الكتابة باللغة الإنكليزية أو الفرنسية. لم يكن هناك مقياس أو قاعدة لتقييم الإنتاج الفكري أو الأدبي في العالم العربي. الأديب أو المفكر المعروف هو الذي يكتب وينشر بكثرة، فيتحدث عنه المثقفون والأدباء. أما التحليل والنقد فلم يكن لهما وجود بالمعنى الدقيق، واقتصرت الكتابة النقدية على المديح أو الهجاء أو، في أحسن الحالات، على الوصف والعرض المحليين[1].

هذا النص، مع الاعتذار عن طول الاقتباس، يعبر أفضل تعبير عن أزمة الكتابة العربية بشكل عام وهي شهادة من رجل عاش طوال عمره في حيز ثقافي غربي ولم يمارس الكتابة بالعربية إلا في السنين الأخيرة من عمره. أهمية النص تكمن في أنه، أي النص، عبارة عن انطباع تلقائي من مثقف عربي تجاه الكتابة بالعربية ومن ثم ممارسة هذه الكتابة من خلال العقل أو الثقافة المهيمنة في مجال هذه الكتابة. هذا الانطباع التلقائي إنما يعبر عن أزمة الثقافة العربية بشكل عام، والخطاب العربي بشكل خاص، من حيث عدم قدرة هذا الخطاب على كسر حاجز

(*) قدمت في مهرجان «أصيلة» الثقافي، ١٩٩٤.

الذاتية المفرطة ودائرة «الأنا» المفرطة في قوانينها الخاصة والوصول إلى العالمية بالتالي.

إن نص هشام شرابي، رغم أنه قد يثير شوفينية البعض أو النعرة «القبلية» العربية لدى البعض الآخر أو الاستهجان الشديد لدى الكل، إلا أنه، في الحقيقة، الأمر يعبر عن واقع معين سواء رضينا بهذا الواقع أو رفضناه، أحببناه أو كرهناه. فالثقافة العربية وما انبثق وينبثق عنها من خطاب وكتابة ما زالت أسيرة قوانينها الداخلية الذاتية، وما زالت أسيرة بنية ومضمون مغرقة في الذاتية المحضة رغم تاريخية هذه الثقافة وضربها في أغوار الزمن والتجارب الهائلة التي مرت وتمر بها هذه الثقافة. حقيقة، هنالك بعض الكتابات العربية المعاصرة استطاعت أن تصل إلى حدود العالمية وأن تكون مقروءة على المستوى العالمي، إلا أن مثل هذه الكتابات تبقى الشذوذ الذي ينفي القاعدة، كما أن معظمها صادر عن كتاب عرب يكتبون في الغرب، أي أنهم يمارسون الكتابة من خلال ثقافة غير عربية وبالتالي فإنهم خارج سياق الموضوع الذي نتحدث فيه وعنه، أي الكتابة العربية من خلال ثقافة عربية. فما هي، يا ترى، تلك العوائق التي تقف أمام عالمية الثقافة العربية والكتابة العربية والخطاب العربي؟ مثل هذا السؤال يقودنا إلى مناقشة الخطاب ذاته وبنيته الداخلية التي تجعله عاجزاً عن كسر حدود المحلية المفرطة والوصول إلى حدود العالمية. ولكن قبل هذا وذاك، لا بد من مناقشة مفهوم «العالمية» ومحاولة وضع قاعدة معرفية لمثل هذا المفهوم، تكون عاملاً مشتركاً للتفاهم بين المتحاورين دون الدخول في لجة اختلاف المفاهيم والمصطلحات ومن ثم الغرق في السوفسطائية والبيزنطية.

مفهوم العالمية: الأسس والخصائص

قد ينظر البعض نظرة ريبة إلى مفهوم «العالمية» وذلك من خلال منظار ايديولوجي معين، فيعتقد بناء على ذلك أن العالمية ليست إلا مفهوماً جديداً بمضمون قديم من حيث أنه دعوة إلى التخلص من «الهوية» والارتماء، بالتالي، في أحضان الاستعمار والامبريالية وغير ذلك من مفاهيم ومصطلحات ايديولوجية يزخر بها الخطاب السياسي العربي المعاصر. إلا أن المسألة خلاف ذلك من حيث أن مفهوم «العالمية» إنما يعبر عن الثقافة الإنسانية المشتركة بغض النظر عن أصل ومنشأ هذه الثقافة أهو عربي أم غربي أم غير ذلك، المهم في هذه الثقافة «العالمية» أنها قد أصبحت في بنودها وقيمها العامة إرثاً إنسانياً مشتركاً وإيماناً إنسانياً عاماً.

فنحن اليوم مثلاً لا نستطيع إلا أن نقر بعالمية: الديموقراطية، والإيمان الإنساني المشترك بقيمها العامة مثل المساواة والحرية الفردية وتكافؤ الفرص ونحو ذلك من قيم تتضمنها الديموقراطية، رغم أنها، أي الديمقراطية، ذات جذر تاريخي غربي صرف رغم المحاولات الباحثة عن جذور لها هنا أو هناك في الثقافات الإنسانية المختلفة. ويجب ألا يغيب عن الأذهان هنا أننا إنما نتحدث عن الديموقراطية بصفتها مثلاً يُسعى إليه وليس واقعاً معاشاً في كل أنحاء المعمورة. بصفتها تلك، فإن الديموقراطية اليوم أصبحت جزءاً من الثقافة العالمية المشتركة والذي يزداد الإيمان بقيمه يوماً بعد يوم. وهذا بذاته مؤشر كبير على مدى «العالمية» التي اكتسبها مفهوم الديموقراطية والمثل الديموقراطية.

الحديث السابق عن الديموقراطية مثلاً يقودنا إلى السؤال الأكثر جوهرية في هذا المجال ألا وهو: ما الذي يجعل من ثقافة ما، أو جزء من هذه الثقافة، كالديموقراطية مثلاً، عالمية الاتجاه والانتشار؟ أهو مجرد الهيمنة الاقتصادية أو السياسية أو العسكرية كما تقول بذلك الأدبيات الماركسية أو القومية أو الخلدونية (من حيث أن الأمة المغلوبة إنما تقلد الأمة الغالبة) وعلى وزن أن الفكر السائد هو فكر الطبقة السائدة، كما أن للفكر والعسكرية أثر كبير في مثل هذا المجال، أي مجال عالمية الفكر والثقافة، ولكن هذه العوامل ليست كل شيء بمعنى أنها ليست أحادية التأثير وفق حتمية معينة ولنا في التاريخ شواهد على ذلك. فالغزاة من التتار اعتنقوا دين المهزومين من المسلمين رغم أن هؤلاء، أي المسلمين، كانوا في الدرك الأسفل من الانحدار والانحطاط في ذلك الزمان. وغزاة روما من القبائل الجرمانية الشمالية الذين دمروا الدولة الرومانية الغربية اعتنقوا دين المهزومين (المسيحية الغربية) وقدموا للعالم من خلال ذلك الفن المعماري القوطي الذي يبقى شاهداً على تأثر المنتصر بالمهزوم. والدولة العثمانية بقيت ما يقارب الأربعة قرون في البلاد العربية دون أن تحدث «انقلاباً» حضارياً أو ثقافياً حقيقياً فيما بقيت عناصر الثقافة العربية التقليدية هي السائدة وعلى مستوى ذات المنتصر.

مثل هذه الأمثلة ترينا أنه ورغم أهمية العوامل الاقتصادية والسياسية والعسكرية، إلا أن العامل الثقافي يتميز باستقلالية معينة وليس مجرد متغير تابع. وبذلك نعني أن العنصر الثقافي ذو «جاذبية» ذاتية خاصة تجعله يبقى أو يندثر (حتى بعد اندثار العوامل التي ساعدت على إنشائه) طالما بقيت هذه الجاذبية. كثير

من القيم الحضارية والثقافية نشأت في ظروف معينة إلا أنها بقيت وانتشرت حتى بعد زوال تلك الظروف، وكثير من القيم والمثل نشأت وسادت في ظروف معينة ولكنها زالت واندثرت بمجرد زوال الظروف التي نشأت بها. وأكبر مثال على ذلك هو مثلنا السابق عن الديموقراطية، لقد زالت أثينا واندحرت بديموقراطيتها النسبية وجاء عصر الامبراطوريات والأباطرة بمفاهيم وقيم جديدة، ولكن الديموقراطية ما لبثت أن عادت من جديد ما إن ظهرت ظروف معينة ساعدت على ذلك. ولكن لماذا نذهب بعيداً إلى أثينا ونحن نعيش عصر انتشار الديموقراطية وقيمها. فبعد انتصار الثورة البلشفية في روسيا عام ١٩١٧، أخذ النموذج التوليتاري في الانتشار حتى كاد أن يعم العالم، وأصبحت الديموقراطية بمعناها المتعارف عليه عبارة عن ترف برجوازي أو أداة لديكتاتورية الطبقة السائدة ونحو ذلك وفق الأدبيات اللينينية والستالينية والفاشية. ولكن، ورغم كل ذلك، بقيت المثل الديموقراطية ماثلة في الأذهان، حتى أصبحت مطلباً عالمياً لا يقتصر على هذا البلد أو ذاك أو نظاماً رأسمالياً أو شيوعياً، بل أصبحت قيمة إنسانية لا محيد عنها.

مثل هذا الحديث يقودنا إلى نتيجة نعتقد أنه لا محيص عنها ألا وهي أن هنالك «جاذبية» معينة في قيم أو ثقافة معينة تجعلها باقية وإن استترت بعض الأحيان. هنالك جاذبية في الإسلام جعلته سائداً حتى عند غزاته، وهنالك جاذبية معينة في المسيحية وفي الديموقراطية تجعلها قابلة للسيادة والانتشار حتى عند أعدى أعدائها في البداية، وعلى ذلك قس قيماً ومثلاً إنسانية عديدة. ما الذي يصنع هذه «الجاذبية» في مثل هذه القيم والثقافات. بمعنى، ما هي أسس هذه الجاذبية التي تجعل من فكر أو ثقافة معينة عالمية الطرح والقبول. هنالك ثلاثة أسس أو خصائص نعتقد أنها ذات دور رئيسي في عالمية ثقافية أو فكر معين، وبالتالي عالمية الخطاب المنبثق عن هذه الثقافة أو ذاك الفكر، ألا وهي:

أولاً، البعد الإنساني

ونقصد بذلك أن هنالك عناصر في الثقافة والفكر والخطاب المنبثق عنهما تخاطب الإنسان بوصفه إنساناً أولاً وقبل كل شيء، بعيداً عن خصائص الجنس أو الاعتقاد أو اللون أو نحو ذلك من تصنيفات ايديولوجية بشرية أو غيرها تميز بين بني الإنسان.

ولو نظرت إلى تلك الأديان أو الثقافات أو الخطابات ذات الجاذبية العالمية لوجدت أن مناط خطابها هو الإنسان، ومحور قيمها هو الفرد، لا بصفته عربياً أو أعجمياً ولا بصفته أبيض أو أسود ولا بصفته مؤمناً أو ملحداً، ولكن بصفته إنساناً وكفى. فعندما تتحدث الأديان عن الإنسان فإنما تتحدث عن عموم الإنسان، وعندما تتحدث الديموقراطية عن الفرد وحقوق هذا الفرد فإنما تتحدث هي الأخرى عن عموم الإنسان رجلاً كان أو امرأة، غربياً كان أم شرقياً. نعم، إنها لحقيقة أن تبدأ بعض الأفكار ومن ثم المثل والخطابات بالحديث عن الفرد أو الإنسان بصفته من جنس أو معتقد أو عنصر معين (الديموقراطية الاثينية أو الأوروبية في بدايتها) ولكن مثل هذا الحصر والقصر ينتهيان بفعل عوامل التاريخ التي توسع من قاعدة الفكر أو القيمة أو الخطاب فيكون الإنسان إنساناً بشكل عام وليس بالضرورة اثينياً أو أوروبياً أو غير ذلك. هذا البعد الإنساني نجده في كل الأديان تقريباً وكل الايديولوجيات «الإنسانية» (أي ذات الخطاب البشري العام) وكل الأعمال الأدبية التي وصلت إلى مستوى العالمية. ولأجل ذلك، بقيت اليهودية مثلاً أسيرة الذاتية المفرطة والتي تدول حول جنس معين «وشعب» معين ورب خاص بهذا الشعب وعقيدة قاصرة على كل ذلك.

وعندما نقول إن الأعمال الأدبية التي وصلت إلى مستوى العالمية تتميز بهذا البعد الإنساني الشامل، فإنه قد يعترض، وبحق، معترض فيقول إن الأعمال الأدبية التي وصلت إلى مستوى العالمية (وتقاس هذه العالمية بالحصول على جوائز عالمية أو اتساع قاعدة النشر بمختلف اللغات) تتسم بالمحلية التامة من حيث التركيز على أدق التفصيلات في بيئة الكاتب. فالأعمال الخالدة للروائيين الروس (تولستوي، دوستويفسكي، غوركي وغيرهم) إنما تتحدث مثلاً عن الإنسان «الروسي» في معاناته وآلامه وآماله بتفصيل دقيق وتصوير محلي مطلق. والشيء نفسه يقال مثلاً عن جويس أو شو في ايرلندا أو ديكنز في انجلترا أو همنجواي في أميركا أو نجيب محفوظ في مصر أو غارسيا في كولمبيا أو كامو وسارتر وبلزاك في فرنسا أو مورافيا في إيطاليا أو طاغور في الهند وغيرهم كثير. نعم إن أعمال هؤلاء، وغيرهم، تتميز بالمحلية الشديدة من حيث الوصف والبيئة (فالحارة المصرية هي كل خلفية نجيب محفوظ مثلاً) ولكنها تتصف بالعالمية والبعد الإنساني من حيث القيم والمثل المطروحة. فقد يتحدث روائي معين أو أديب بشكل عام عن إنسان معين (روسي أو فرنسي أو مصري أو غير ذلك) من خلال إبراز صراع هذا

الإنسان مع الحياة في فرحها وترحها، عبثها وحكمتها وغير ذلك، ولكنه ورغم أنه يتحدث عن إنسان من بيئة معينة، إلا أنه يصف الملحمة الإنسانية برمتها من خلال نموذج محدد مأخوذ من هذه البيئة أو تلك. فالملحمة الإنسانية والمعاناة البشرية والصراع الدائم مع الحياة ليس من خصائص الإنسان الروسي أو الفرنسي أو المصري مثلاً، ولكنه سمة إنسانية عامة يقوم الأديب بتصوير ذلك من خلال الإنسان المادي الملموس الذي يراه أو يحسه، ألا وهو الإنسان الذي يعيش معه، سواء كان ذلك في حارة منسية من حارات مصر أو قرية مجهولة من قرى السودان (كما عند الطيب صالح) أو حي من أحياء باريس أو شارع من شوارع موسكو. الإنسان هو الإنسان، هذا ما يحاول أن يقوله الكاتب العالمي، وما يحاول أن يثبته من خلال نماذج مختلفة هنا وهناك. فالخصوصية مهما كانت عميقة والاختلاف بين بني الإنسان مهما كان كبيراً إلا أنه لا يلغي المشاركة في الإنسانية والنضال مع الحياة في ملحمة بشرية مستمرة، بغض النظر عن الجنس أو العنصر أو اللون أو المعتقد، إذ إن كل هذه الأشياء ليست إلا إضافات لاحقة لجوهر واحد هو ذات الإنسان الكاتب العالمي (أديباً كان أو غير ذلك) يحاول التعبير عن هذا الجوهر بغض النظر عن «المسرح» المحلي الذي يتخذه ميداناً لإبراز هذا الجوهر، وبغض النظر عن خلفية الفرد المتحدث عنه إذ إنه يبقى إنساناً في داخله أولاً وأخيراً.

ثانياً، تجاوز الخطاب الايديولوجي المباشر

هنالك حقيقة تفرض نفسها أولاً وقبل كل شيء في هذا المجال نعتقد أنه لا بد من إيرادها ألا وهي أن «الايديولوجيا» داخله في جزيء كل عمل إنساني إذ إنها بالمعنى العام (كما عند هيغل أو ماركس أو مانهايم) هي المنظار الذي تنظر من خلاله الذات إلى الموضوع وتستوعبه وتتمثله وتمارس عملها وفقاً لهذا الاستيعاب وذاك التمثل. الايديولوجيا بهذا المعنى الكلي (بصفتها فهماً ذهنياً معيناً للوجود) مكون أساسي من مكونات الوجود الإنساني ذاته، إذ إنها، أي الايديولوجيا، عبارة عن ذلك الرابط المفهومي بين الإنسان ومحيطه سواء كان هذا المحيط مجتمعاً أم طبيعة.

إلا أنه عند الحديث عن «الايديولوجيا» في موضوعنا هذا فإن المعنى منصرف إلى مضمونها أو معناها الجزيئي (كما هو عند مانهايم) الذي يعني بشكل عام الخطاب السياسي المباشر المعبر عن والمبرر لممارسات وأفعال ونظرات حزب ما أو جماعة معينة من البشر يشتركون في هدف محدد (مصلحة أو غاية أو نحو

ذلك)[٢]. بهذا المعنى للايديولوجيا، نستطيع القول وبكل اطمئنان إنه كلما كان العمل الثقافي أو الفكري أو الخطاب المنبثق عنه أكثر «أدلجة» كان أقل عالمية والعكس صحيح، أي أنه كلما ابتعد هذا العمل عن الأدلجة كان أكثر اقتراباً من العالمية. بمعنى أن هنالك علاقة عكسية بين العالمية والايديولوجيا في العمل الفكري، وذلك بالمعنى الجزئي للايديولوجيا بصفتها خطاباً سياسياً مباشراً كما سبق وذكر.

نظرة شاملة بسيطة إلى تلك الأعمال الفكرية (أدبية وغيرها) التي توصف بالعالمية كافية في اعتقادنا لإبراز هذه الفرضية ألا وهي تلك العلاقة العكسية بين العالمية والأدلجة. نعم، ونكرر هنا، أن الفكر الموصوف بالعالمية لا يخلو من أدلجة معينة من حيث إبراز قيم ومثل معينة التي هي بدورها لا بد وأن تكون جزء من ايديولوجيا معينة، إلا أن الايديولوجيا هنا منصرف معناها إلى المعنى العام وليس الخاص أو الجزئي، وهي أي الايديولوجيا، بهذا المعنى لازمة لكل وجود بشري كما سبق ذكره. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن هذه القيم والمثل التي تميز الأعمال الموصوفة بالعالمية تتميز بذلك «البعد الإنساني» المتحدث عنه سابقاً والذي يمنحها تلك «الجاذبية» التي تجعل كل إنسان يجد فيها شيئاً من نفسه أو ذاته، بغض النظر عن موقع هذا الإنسان الطبقي أو القومي أو العنصري. وبذلك نعني أن أي إنسان يطلع على هذه الأعمال يجد فيها نوعاً من التعبير عن ذاته سواء بصفته الفردية أو بصفته الجماعية بناءً على هذه المناقشة نستطيع أن نتبين، مثلاً، لماذا لم تصل اتجاهات فكرية وأدبية معينة مستوى العالمية وليس لها أن تصل، وذلك مثل «الواقعية الاشتراكية» التي سادت الفكر والأدب أبان زهرة المد الاشتراكي، ولكنها ما لبثت أن ذوت. وكذلك ما يطلق عليه اسم «الأدب الإسلامي» المرافق للمد الإسلاموي المعاصر والذي يؤدلج الفكر والأدب أدلجة جزئية محضة كما كانت تحاول الواقعية الاشتراكية من قبل. مثل هذه الاتجاهات ليس لها أن توصف بالعالمية ولن تصل إليها وذلك لأنها عبارة عن خطاب سياسي مباشر (ايديولوجية جزئية أو خاصة) بالإضافة إلى عدم احتوائها على ذلك «البعد الإنساني» العام الذي يجعلها ذات جاذبية معينة لكل البشر وليس لجزء منهم. إذ إن مثل هذه الاتجاهات تتميز بالفئوية والولاء لنظام معين ونسق فكري محدد يملي ضروراته على الإنسان وليس العكس، وبالتالي يفقد طابعه أو «بعده» الإنساني العام ومن ثم تندثر جاذبيته بعد حين، حتى وإن سادت هذه الجاذبية لفترة كما هو الحال مع الواقعية

الاشتراكية، ويغرق في ذاته في خاتمة المطاف.

ثالثاً، الموضوعية في مقابل الرغبوية

بادئ ذي بدء، لا بد من تمييز نراه ضرورياً بين مفهومين ألا وهما «الموضوعية» و«الموضوعوية» والتي يخلط كثير من الكتاب في معناهما فيتعاملون معهما على أنهما مفهوم واحد مع أن الفرق كبير، إذ ينظر هؤلاء الكتاب إلى مفهوم الموضوعية على أنه يعني «الحياد» أي فهم الموضوع دون تدخل من الذات أو محاولة ذلك على الأقل. وبذلك فإن الموضوعية لدى هؤلاء تعني عدم الالتزام وعدم اتخاذ موقف معين تجاه قضية أو قضايا معينة وبالتالي عدم محاولة «إقحام» قيم الذات في الموضوع محل الدراسة أو البحث أو التأمل(٣). بذلك، فإن الموضوعية، أو الموقف العلمي، تعني لدى هؤلاء نوعاً من «العدمية» القيمية أو النزعة العلموية. والحقيقة أن الوصف السابق إنما ينطبق على مفهوم آخر ألا وهو ما نسميه بـ «الموضوعوية» والتي هي نزعة «علموية» تقف موقفاً نهلستياً (عدمياً) وليس حيادياً تجاه القضايا التي تثيرها حياة الإنسان على هذا الكوكب. هذه «الموضوعوية» تجد جذورها الفكرية في وضعية أوغست كونت وعلموية ماكس ڤيبر واميل دوركهايم والبراجماتية الأميركية وقبلها التجريبية الانجليزية ممثلة في هوبز ولوك وهيوم، وهي، أي الموضوعوية، عبارة عن تيار فكري(ايديولوجي) يعبر عن فترة تاريخية معينة، ولكنه لا يعبر عن اتجاه ثابت بأي حال من الأحوال(٤). أما الموضوعية (بصفتها منهجاً لا مذهباً كما هو الحال مع الموضوعوية) فإنها وإن عنت «الحياد» العلمي (وليس العلموي) إلا أن هذا الحياد لا يصل إلى مرتبة «العدمية» والتي تعني المساواة المطلقة (العبثية إلى حد ما) بين كل القيم والمثل على كافة المستويات الاجتماعية والسياسية والفلسفية. فالحياد «الموضوعي» يعني وبكل بساطة وضع الموضوع في خدمة الذات بمعنى فهم الواقع «كما هو» لا من أجل مجرد الفهم ولا لأن هذا الواقع ذو قيمة مطلقة في ذاته، ولكن من أجل خدمة «القيم» المتبناة من خلال معرفة الحيز الذي تعمل فيه هذه القيم، من حيث إمكانية التحقق وعدم التحقق وذلك من خلال فهم آليات الواقع أو الموضوع. فإذا كان الواقع الصرف أو الموضوع البحت هو القيمة الأولى والوحيدة والغاية النهائية لدى «الموضوعية» فإن هذا الواقع أو الموضوع ليس إلا «مجالاً» ومحيطاً لا قيمة ذاتية له دون تدخل الذات وتحقيق غاياتها من خلاله. فالموضوعية عبارة عن منهج يحاول دمج الذات

والموضوع في كل واحد من أجل إبراز جوهر الحياة الذي هو ذات وموضوع في آن واحد. بمعنى آخر، نستطيع القول إن الموضوعية (وليس الموضوعوية) تحاول أن تتبين معالم «ما يجب أن يكون» في حدود «ما هو كائن» دون أن تكون أسيرة مجال ما هو كائن فقط (الموضوعية) أو مجال ما يجب أن يكون فقط (الذاتوية أو الطوباوية المفرطة). العدو الرئيسي لمثل هذه الموضوعية وفق النقاش السابق هو ذلك التيار الذي يمكن أن نطلق عليه اسم «الرغبوية» والذي يعني بكل بساطة الإضفاء المطلق لرغبات الذات على الموضوع، دون الأخذ في الاعتبار حركة هذا الموضوع المستقلة نسبياً ومن ثم تجريد الفكر من ديناميات الحركة، التي لا تتحقق إلا بأخذ الذات والموضوع في الاعتبار في الوقت ذاته. هذه الرغبوية، أو الذاتوية كما أسميناها آنفاً، هي أحد العوائق التي تقف أمام الفكر العربي والمفكر العربي في سعيه نحو العالمية كما سنناقش ذلك في حينه.

أي فكر أو خطاب يتصف بالعالمية (مقاساً هنا بمدى جاذبيته واستمراريته أو رسوخه زمنياً على المستوى) لا بد وأن تكون الموضوعية بالمعنى السابق أحد عناصره. وإذا كنا قد افترضنا سابقاً أن هنالك علاقة عكسية بين العالمية والايديولوجيا، فإنه يمكن القول هنا إن هنالك علاقة طردية بين العالمية والموضوعية أو عكسية بين العالمية والرغبوية (التي هي أحد مكونات الايديولوجيا، بمعنى الخطاب السياسي المباشر، إلى حد بعيد). مثل هذه الفرضية، أي ارتباط العالمية بالموضوعية، قد تكون واضحة إلى حد ما في ما يتعلق بتلك الأعمال الفكرية ذات الصبغة البحثية أو العلمية، ولكنها لا تكون كذلك عند الحديث عن الأعمال الأدبية من شعر ونثر ورواية وقصة ونحو ذلك، إذ إن المعروف أن مثل هذه الأعمال ذات صبغة ذاتية بحتة وبالتالي لا مجال للموضوعية عند تقويمها.

حقيقة الأمر، كما نراها على الأقل، أنه وإن كانت مثل هذه الأعمال بعيدة عن مفهوم الموضوعية ظاهرياً إلا أنها قريبة منه كل القرب عند تحليل المضمون، أي مضمون هذه الأعمال. فالشاعر أو الروائي أو الأديب عموماً يقوم بتصوير الواقع إلى حد كبير عند الحديث عن مشاعره أو وجدانياته الذاتية أو تلك القيم والمثل التي يحاول إبرازها من خلال أعماله. إنه يصور الواقع من خلال الحديث عن ذاته وما يعتلج فيها من وجدانيات ومشاعر أو من خلال أبطاله الذين يتخذون هذا الواقع مسرحاً لهم وخلفية لتحركاتهم. فمهما كان الأديب أو الأدب ذاتياً إلا أنه

ليس حبيس الذات فقط بل لا بد له من بيئة يتحرك فيها ألا وهي الواقع المعاش (الذي يعيشه الأديب) بكل تعقيداته وتفرعاته وتفضيلاته. بل إن الأديب ذاته وعندما يعبر عن ذاته فإنه لا يعبر عن ذات مفردة بل إنه مجرد نموذج للذات الإنسانية برمتها التي ترتبط معاناتها ومشاعرها ومواقفها بواقع معين وبيئة محددة وليست مجرد انعكاسات ذاتية داخلية بحتة. فعندما يصوغ الشاعر مثلاً قصيدة معينة يعبر فيها عن ذاته وموقفه من هذا العالم فإنه إنما يعبر عن مشاعر الإنسان فيه بصفته نموذجاً لهذا الإنسان، ومن هنا تأتي عظمة الشاعر وعالميته، إذ بغير ذلك فإن العظمة والعالمية تكونان بعيدتين كل البعد. وبذلك نعني أنه عندما يكون التركيز على مجرد «النص» أي جماليات اللفظ وحسن الكلام دون مضمون «واقعي» معين (سواء كان هذا الواقع هو وجدانيات الشاعر الإنسانية أو بيئته المحيطة) فإنه يبقى نصاً جميلاً فقط لا يصل بصاحبه إلى حدود العالمية ومدارات العظمة الشعرية. نعم إن جمالية النص لا بد منها في أي عمل أدبي، ولكنها، أي هذه الجمالية، ليست كافية وإن كانت ضرورية. وعند النظر إلى الأعمال الأدبية العالمية الخالدة نجد أن شرط الموضوعية الكامن في العمل الأدبي بارز في كل جانب للمدقق والناقد. فمن خلال مسرحيات شكسبير يمكنك استكناه الحياة الإنجليزية في ذلك الوقت بالإضافة إلى مشاعر الكاتب ومواقفه تجاه هذه الحياة (إضفاء الذات على الموضوع) وذلك مع جمال النص ورقته. الشيء نفسه يمكن أن يقال عن كل تلك الأعمال الروائية العالمية الخالدة سواء تحدثنا عن **كوخ العم توم** لهربيت ستاو أو **الأم** لماكسيم غوركي أو **البؤساء** لفيكتور هيغو أو **أولاد حارتنا** **والثلاثية** لنجيب محفوظ، أو غير ذلك من أعمال روائية وأدبية خالدة. وأذكر في هذا المجال، وعفواً لذكر مثل هذه التجربة الشخصية، إنني في أول مرة زرت فيها مصر منذ سنوات طويلة لم أجد فيها أي شيء غريب أو جديد، إذ إن قراءتي لروايات نجيب محفوظ جعلتني أعرف خبايا الحارة المصرية وأن أتوقع سلوك ووجدانيات الفرد المصري على اختلاف مستوياته الطبقية وانتشاره الإقليمي، بالإضافة إلى تلك القيم والمثل التي كان محفوظ يعبر فيها عن نفسه (بصفته أديباً) لا بصفته مجرد فرد معزول لا علاقة له ببيئة معينة، ولكن بصفته نموذجاً لإنسان معين في بيئة معينة يعاني ويأمل ويتألم كجزء من العلاقة الخالدة أو الملحمة الدائمة بين الإنسان والوجود. هذه هي الموضوعية التي نتحدث عنها والتي تجعل من العمل الفكري مهما كان نوعه عملاً عالمياً خالداً.

خلاصة الأمر، إن هذه هي الأسس الثلاث لأي عمل فكري يسعى إلى الخلود والعالمية: البعد الإنساني، وتجاوز الايديولوجيا الضيقة أو الجزئية، والموضوعية. والحقيقة أن هذه الأسس مرتبطة مع بعضها بعضاً كل الارتباط ومتداخلة بشكل كامل، بحيث إنك لا تستطيع أن تذكر إحداها دون ذكر البقية، ولا تستطيع أن تحلل إحداها دون أن يقودك هذا التحليل إلى البقية في سلسلة لا انفكاك لها. فالبعد الإنساني يتضمن تجاوز الايديولوجيا الفئوية الضيقة وبالتالي يتضمن الموقف الموضوعي. والشيء نفسه يمكن أن يقال حين الحديث عن البقية.

العالمية، إذاً، مسألة يمكن قياسها وتحليل مضمونها وبالتالي الاستفادة منها لأي فكر وأي فكر يريد أن يصبح عالمياً ويكتسب الخلود التاريخي، هذا إن أراد الفكر أن يصبح كذلك.

الفكر العربي والعالمية

بعد هذا النقاش الموجز حول العالمية ومضمونها، آن لنا أن نتساءل: أين يقع الفكر العربي من هذا النقاش. بمعنى، ما مدى عالمية الفكر العربي وما مدى قابليته لأن يكون عالمياً بناءً على معايير العالمية الآنفة الذكر؟ كملاحظة أولية عامة، نستطيع القول إن الخطاب العربي المعاصر بكل أنواعه (أدبي، فلسفي، سياسي، اجتماعي) مسيَّس حتى العظم ومؤدلج حتى النخاع وذلك في ما عدا أعمال معدودة هنا أو هناك، وكذلك أعمال المثقفين العرب الذين يكتبون خارج العالم العربي سواء بالعربية أو بلغات أخرى إذ إنهم، وكما ذكر سابقاً، إنما يمارسون الكتابة من خلال ثقافة مختلفة ومنظور مختلف[٥]. وتشتد درجة التسيُّس أو الأدلجة الجزئية هذه بناءً على اختلاف نوع الخطاب أو العمل الفكري إذ نجدها في أقل درجاتها في العمل الأدبي وفي أعلى درجاتها في الأعمال السياسية والاجتماعية[٦]. فالخطاب العربي عموماً، وإن اختلفت الأنشطة المؤسسة له، عبارة عن منشور سياسي صريح ومباشر مما يجعله أسير منطلقاته السياسية الضيقة، ويبعده بالتالي عن تلك الجاذبية الإنسانية العامة التي تجعل من الخطاب أي خطاب، عالمي المحتوى والمضمون. عموماً، نستطيع القول إن الفكر العربي المعاصر يعاني، إلا في ما ندر، من فقر مدقع في تلك الأسس التي ذكرناها سابقاً كمحدد للعالمية وخلود الفكر[٧]. فهو فئوي النزعة (إسلاموي، قوموي، اقليمي... الخ) في مقابل النزعة الإنسانية، وهو ايديولوجي الملامح في مقابل الموضوعية، وهو رغبوي

السمات في مقابل الواقعية. بالإضافة إلى هذه الأمور، نستطيع القول إن الفكر وبالتالي المفكر العربي يعانيان من العلل التالية، التي تقف أمام انتشار هذا الفكر وجاذبيته ومن ثم عالميته، ألا وهي:

أولاً، الرغبوية المطلقة

النزعة الرغبوية عبارة عن مكون من مكونات الايديولوجيا الجزئية بصفة عامة، ولكنها في الحالة العربية تأخذ طابعاً مفرطاً يجعلنا، بل يدفعنا، إلى تصنيفها بشكل مستقل عن الايديولوجيا. والرغبوية تعني بكل بساطة رؤية العالم كما نريد أن نراه، لا كما يطرح نفسه وفق آليات وأسس معينة. أي أن الرغبوية هي أن أرى وأدرك ما أريد أن أرى وأدرك وفق عملية سيكولوجية معينة تلجأ بشكل مفرط إلى الاختزال والإسقاط والشطب والتعديل والإبراز والإخفاء ونحو ذلك، بحيث تكون النتيجة أن يبقى: ما أريد (رؤيته أو إدراكه) وأن يختفي (ذهنياً) ما لا أريد[8].

مثال ذلك ما نراه في الأدبيات «الإسلامية» وقبلها «القومية» من تبشير شبه مستمر بقرب سقوط الغرب (على اختلاف مسمياته، فهو مرة استعمار وهو مرة غزو فكري وغيره وهو مرة أخرى نصرانية حاقدة) ومن ثم نهوض الأمة (سواء كانت عربية أو إسلامية). مثل هذا «التبشير» المستمر بسقوط الغرب إنما هو تعبير عن «رغبة» دفينة وليس «حقيقة» موضوعية إذ إن مثل هذه الأدبيات ترى أن سقوط الغرب وحضارته شرط أساسي من شروط «النهضة» المرجوة، وبالتالي فإنها، أي هذه الأدبيات، تضفي رغبتها هذه على الواقع ولا ترى فيه إلا ما تريد أن تراه من عوامل سقوط وانهيار هنا أو هناك، وفق عمليات الاختزال والإخفاء والإبراز والإسقاط المتحدث عنها. أما الواقع ذاته بشموله وآلياته منظوراً إليه بشكل موضوعي فإنه بعيد كل البعد عن مثل هذه الذهنية، لأنه، أي هذا الواقع، يزعج مثل هذه الذهنية ويضع واقعها في موقع لا تريد أن تعترف به. مثل هذه الذهنية لا ريب أن إنتاجها سوف يكون ذاتوياً بحتاً، محوره الذات وتضخيمها والعالم كله يدور حول هذه الذات سواء بالسلب أو الإيجاب. مثل هذه الإنتاج فكراً وخطاباً لن يتمتع بأي جاذبية لغير أهله لأنه منتج أساساً لإشباع رغبات منتجيه ليس إلا، وبالتالي لا يمكن أن يصل بأي شكل من الأشكال إلى مستوى العالمية وفق الأسس المتحدث عنها سابقاً.

ثانياً، غياب ثقافة النقد

ونحن هنا لا نتحدث عن نقد السياسة، والذي هو أبسط أنواع النقد، ولكننا نتحدث عن النقد بصفته منهجاً وأسلوباً في النظر إلى كافة أوجه الحياة من ثقافة وعقل وفكر وأسلوب حياة بصفة عامة. وحتى النقد السياسي، الذي هو أبرز أنواع النقد في الحياة العربية، لا يرقى إلى مستوى النقد الفعلي، إذ إنه مجرد تعبير سطحي عن الرفض (مجرد الرفض) والامتعاض من هذه السياسة أو تلك وذلك النظام أو هذا وذلك الزعيم أو هذا الزعيم بناءً على منطلقات ايديولوجية جزئية أو مجرد موقف وجداني بحت لا سند له من تحليل أو بديل.

إن النقد وثقافة النقد المتحدث عنها هي ذلك الأسلوب الذهني الذي يرى أن كل شيء وأي شيء قابل للنقد وإعادة التفكير والصياغة. إنه، بكلمات موجزة، ذلك الأسلوب المضاد للأسلوب أو العقلية «الدوغمائية» المرتهنة لمرجعية معينة غير قابلة للنقد أو المراجعة أو المناقشة. نعم، وهذه حقيقة، لا بد لأي عمل فكري أو ثقافي من أن يكون مستنداً إلى مرجعية معينة وقائم على أسس أو جذور محددة، ولكن القول بالمرجعية لا يعني الديمومة المطلقة أو الثبات الدائم لمثل هذه المرجعية على مر الدهور والعصور، إذ إنها، أي المرجعية، ليست إلا متغيراً معيناً لا بد أن يتغيّر بتغير الظروف التي أنشأته أو على الأقل تتعدل وفق قدرة انفتاحية معينة.

بالنسبة للمثقف والثقافة العربية المعاصرة، فإنه من الملاحظ أنها «تجتر» نفسها وفق نمط معين دون القدرة على الخروج أو تجاوز بنية فكرية أو عقلية معينة. بل حتى أولئك المثقفون العرب الذين حاولوا القيام بمشروعات فكرية نقدية معينة نجدهم «يلغون» ويدورون حول ما يريدون قوله فعلاً، ومحاولة إيجاد سند مشروع من المرجعية السائدة لما يريدون قوله، بحيث يبدون وكأنهم ينطلقون من المرجعية ذاتها لا من خارجها ولا تجاوزاً لحدودها[٩]. وأسباب ذلك كثيرة لا محل لنقاشها هنا. لعل من أبرزها، أي هذه الأسباب، سطوة المرجعية السائدة وهيمنة بنى الثقافة والخطاب المنبثق عن هذه المرجعية[١٠]. ولكن أياً كانت الأسباب، فإنها تشكل عائقاً أمام الإبداع والنقد الفعلي الذي يشكل جوهر الإبداع الذي يشكل بدوره الطريق إلى العالمية.

ثالثاً، السلطوية

هذا العامل مرتبط حقيقة بالعامل السابق، وبه ينصرف المعنى إلى كل تلك القوى والمؤثرات التي تقف أمام الحرية المطلقة للتعبير عن الذات من قبل المثقف أو المفكر، وسواء كانت هذه القوى والمؤثرات سياسية (قهر السلطة) أو اجتماعية (قهر العادة والتقليد) أو اقتصادية (قهر الحاجة) أو ثقافية (قهر المرجعية). بكلمات بسيطة ومباشرة، غياب الحرية وما يدعم هذه الحرية. ونحن هنا لا نقول جديداً حين نقول إن الإبداع (طريق العالمية) مرتبط بالحرية. نعم، وهذه حقيقة أيضاً، فإن هنالك العديد من المفكرين الذين أبدعوا في ظروف غياب الحرية (سواء كان هذا الغياب قهراً سياسياً أو اجتماعياً أو فاقة اقتصادية) إلا أنهم لا ينفون القاعدة إذ إنهم ضحوا بالكثير، أو بكل شيء تقريباً، في سبيل إبداعهم، ولكن ليس كل المثقفين أو الكتاب من القادرين أو الراغبين في التضحية وتحمل الشدائد، ولا تثريب عليهم في ذلك إذ إنهم أناس أولاً وآخراً يريدون الحياة والأمن والاطمئنان.

وبالنسبة لحال الثقافة والمثقف العربي في هذا المجال، فليس لنا تعليق هنا إلا ذاك الذي يقوله المصريون حين يتحدثون عن الانفجار السكاني إلا وهو: «انظر حولك».

رابعاً، التبريرية

الكثير من الإنتاج الفكري العربي ليس إلا محاولات تبريرية في مجمله لهذا النظام أو ذاك (سواء كان النظام ثورياً أو محافظاً)، وهذه الفكرة أو تلك وذلك بشكل صريح أو بالتضمين وسواء كان ذلك بوعي من الكاتب أو بعدم وعي. والنزعة التبريرية هذه في الإنتاج الفكري والثقافي العربي ذات مصادر متعددة ومختلفة، لعل من أبرزها الثمالة الايديولوجية أو المصلحة الشخصية أو الأسر الدوغمائي للمرجعية. وبغض النظر عن مصادر وأسباب النزعة التبريرية فإنها لا يمكن أن تنتج فكراً إبداعياً قابلاً لأن يكون عالمياً وفق النقاش السابق. فالتبرير يبقى أولاً وأخيراً أسيراً للفئوية والذاتوية وبالتالي مجرد محاولات «إعلامية» لا تلبث أن تذوي بعد أن تذوي أغراضها. ونحن حين الحديث عن هذه المحاولات التبريرية لا نتحدث عن تلك الأعمال «الإعلامية» المباشرة التي تبقى مجرد إعلام صريح وواضح، ولكننا نتحدث عن الأعمال «الفكرية» التي يبدو ظاهرياً ألاّ علاقة لها بالإعلام أو التبرير، ولكنها في مضمونها تحمل التبرير كل التبرير بحيث إنك

تستطيع في كثير من الأحيان، وليس كل الأحيان، أن تعرف مضمون إنتاج فكري معين دون أن تتطلع عليه أو تقرأه إذا عرفت في ظل أي نظام سياسي يعيش الكاتب وعن أي دار نشر وفي أي بلد صدر. ولا نريد هنا أن نضرب أمثلة معينة لكي لا نُحرَج ولا نحرِج، إذ إن كاتب هذه السطور يبقى مثقفاً عربياً ينطبق عليه ما ينطبق على المثقف العربي من قوى ومؤثرات تقف عائقاً أمام الإبداع ومن ثم العالمية.

في الخلاصة، حاولنا في الصفحات السابقة من هذه الملاحظات الأولية تبيان تلك العوائق التي تقف في طريق المثقف والثقافة العربية في بحثها عن العالمية، وقبل ذلك الإبداع، فتبين لنا أنها تتلخص في الرغبوية، وغياب النقد، والسلطوية، والتبريرية، وذلك بالإضافة إلى ما سبق ذكره حين الحديث عن أسس العالمية ومكوناتها. فإذا كان للثقافة العربية والعقل أو الفكر العربي أن يصل إلى حدود العالمية، فلا بد له من تجاوز تلك العوائق وتبني تلك الأسس. كيف يكون ذلك؟ هذا ما لا أدريه ولا أعتقد أن شخصاً واحداً قادراً على علاجه أو وصف لهذا العلاج، إذ إن المسألة متعلقة بضرورات التغير والتحول الدائمين الخاضعين لمتغيرات وعوامل تاريخية، بالإضافة إلى قناعة ذاتية (على مستوى الفرد والجماعة) بضرورة التغيير والذهنية المنفتحة والسلوك وفقاً لذلك. بغير ذلك، فإن أي حديث عن العالمية أو الإبداع ونحوهما لن يكون إلا حرثاً في بحر أو بذراً في سحاب.

الهوامش

(١) هشام شرابي، **صور الماضي: سيرة ذاتية** (السويد: دار نلسن، ١٩٩٣)، ص ٣٤ ـ ٢٥.

(٢) من أجل مناقشة مستفيضة لمفهوم الايديولوجيا، انظر: عبد الله العروي، **مفهوم الايديولوجيا** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٨).

(٣) انظر في هذا المجال أي كتاب يبحث في مناهج البحث العلمي تجد أن مفهوم الموضوعية أو العلمية لا يخرج عن الشرح السابق، وهذه الكتب كثيرة ومنتشرة بحيث لا مجال لذكرها أو بعضها إذ أنها في معظمها، إن لم نقل كلها، تعاني من هذا الفهم للموضوعية.

(٤) انظر في هذا المجال: تركي الحمد، «الموضوعية والموضوعية المعاصرة: دراسة في جذور التبعية الايديولوجية» في: **دراسات ايديولوجية في الحالة العربية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٢).

(٥) من ذلك نذكر مثلاً لا حصراً أعمال محمد أركون وادوارد سعيد وألبرت حوراني.

(٦) من أجل مسح شبه شامل لما نسميه الأدلجة الضيقة أو الجزئية في الخطاب العربي المعاصر، انظر: محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨).

(٧) نكرر القول هنا إن العمل الأدبي العربي هو أقل مجالات الفكر العربي أدلجة وبعداً عن تلك الأسس المحددة لعالمية النشاط الذهني. فالأعمال الأدبية لأدونيس ونجيب محفوظ ويوسف ادريس وحنا مينة وعبد الرحمن منيف والطيب صالح وبدر شاكر السياب، على سبيل المثال، تنطبق عليها شروط العالمية وفق النقاش السابق. أما بالنسبة للأعمال البحثية فإنه من النادر جداً أن تجد أعمالاً تصل إلى حدود الإبداع ولو نسبياً، إذ إن أكثرها إما أن يكون منقولاً بشكل شبه حرفي أو مجرد وصف بحت دون تحليل منهجي منظم أو أن يكون أسير مقولات ايديولوجية معينة تحاول أن تقحم الواقع في ثنايا الايديولوجيا لا أن تستنبط الايديولوجيا من تعقيدات الواقع. نقول مثل هذا الكلام وفي الذهن أعمال محددة وأسماء معينة نعتقد أن لها مساهمات بحثية قادرة على الوصول إلى حدود الإبداع. من تلك الأسماء نذكر على سبيل المثال لا الحصر: محمد عابد الجابري في مشروعه لنقد العقل العربي، وفراس السواح وسيد القمني ونصر حامد أبو زيد في مجال الدراسات التاريخية خاصة المتعلقة بالمنطقة وإرثها الفكري. ونكرر هنا القول إن الباحثين العرب الذين يكتبون بلغة غير العربية أو في ظل بيئة وثقافة غير عربية لا يدخلون في هذا المجال الذي هو قاصر على أولئك الذين يكتبون بالعربية في ظل ثقافة عربية. وهذا بطبيعة الحال لا يقلل من مساهماتهم أو جهدهم أو إبداعهم.

(٨) انظر مثلاً: جورج طرابيشي، **المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي** (لندن: دار رياض الريس للنشر، ١٩٩١)، وكذلك عزيز العظمة، **الأصالة أو سياسة الهروب من الواقع** (لندن: دار الساقي، ١٩٩٢).

(٩) مثال ذلك: أعمال الجابري وحسن حنفي وحتى الايديولوجيين من أمثال الطيب تيزيني وحسين مروة.

(١٠) انظر: تركي الحمد، **الثقافة العربية أمام تحديات التغيير** (لندن: دار الساقي، ١٩٩٣).

تأملات في مسألة الهوية...(*)

عندما أقول «أنا» للدلالة على ذاتي المستقلة في مواجهة الآخرين وللتميز عنهم من حيث تأكيد الاختلاف وتلك الحدود الفاصلة بين ذاتي هذه وبقية الذوات، عندما أقول ذلك فماذا أعني؟ بمعنى آخر، هذه الـ «أنا» ما هي، وعلام تدل، وإلى أي معنى تنصرف؟ نحن هنا لا نريد الدخول في دهاليز علم النفس ونظريات فرويد وأدلر ويونغ وغيرهم، رغم أن العلاقة وطيدة وثابتة وضرورية بين هذا وذاك، ولكن المرام مجرد الوصول إلى أجوبة بسيطة قد تكون هي المفتاح لكثير من الإشكاليات التي نعاني منها في هذا العصر أفراداً وجماعات.

عندما أقول ذلك، أي أقول «أنا»، فهل أقصد ذاتي الحاضرة الآن وهنا، أم أقصد ذاك الطفل الذي كان والمراهق الذي كان، والشاب الذي كان، ومن ثم الكهل الذي هو الآن والعجوز الذي قد يكون، هل أقصد أحد هؤلاء «أم هؤلاء جميعاً؟». لا ريب أن الإجابة البسيطة تقول إن «أنا» هو هؤلاء جميعاً، الذين يشكلون سلسلة متصلة الحلقات تكون في مجموعها هذه الذات الحاضرة التي نسميها «أنا».

وعندما أقول «أنا»، فهل المعنى منصرف، من حيث خصائص الشخصية، إلى ذلك «الجاد» في قاعة محاضرات أم ذاك «الضاحك» في جلسة سمر وأنس، أم ذاك «الباكي» في لحظات الحزن والألم، أم ذاك «المنطوي» في لحظات القلق و«المنبسط» في لحظات الانطلاق، أهو ذاك «المتردد» أم ذاك «الحازم»، وهو ذاك «المتقلب» المزاج أم ذاك «الثابت» المزاج، أم كل هذا وذاك؟ لا ريب أن الإجابة مرة أخرى وببساطة هي أن «أنا» هو كل ذلك وليس أحدها أو بعضها.

(*) نشرت مسلسلة في جريدة الشرق الأوسط.

وعندما نقول أن «أنا» هو كل ذلك: الطفل والمراهق والشاب والكهل، والضاحك والباكي والجاد والهازل والمتقلب والحازم وغير ذلك، فنحن نفترض «أنني» كائن سوي، وإلا فإن هناك من يبقى طفلاً طول حياته أو انطوائياً من المهد إلى اللحد أو شاباً عابثاً ومراهقاً متصابياً كل العمر، بل أن هناك من يولد عجوزاً ويبقى عجوزاً طفلاً كان أو شاباً وفي كل اللحظات من فرح أو ترح، انبساط أو انطواء. غير أن مثل هذه «الكينونات» كائنات غير سوية لا ينطبق عليها قانون الحياة العام وبالتالي تعتبر في عداد «الشواذ»، الذي هو خروج عن القاعدة ويمكن إدراجه بالتالي في عداد المرض والأمراض.

إذن «أنا» في جوهرها مسألة غير ثابتة خاضعة لمتغيرات وعوامل عديدة تحورها وتغيرها رغم ثبات الشكل والإطار العام لهذه «الأنا». نعم هناك نوع من الثبات في إسمي وسحنتي وبعض الخصائص العامة لسلوكي وعلاقتي مع الآخرين، إلا أن الجوهر هو أنني متغير، بل وحتى تلك الخصائص العامة لسلوكي وعلاقتي مع الآخرين ليست إلا نتيجة لمجمل التغيرات التي مررت بها واستوعبتها وكيفتها أو تكيفت معها (بحسب الظروف وطبيعة المتغيرات) ولم أحصل عليها في لحظة منقطعة الصلة بغيرها من لحظات أو أولد بها كاملة متكاملة، وهذا هو بالضبط ما نسميه بالتجارب وأثرها على هويتي التي هي أنا.

ولا ريب أن مثل هذا «التغير» مسألة ضرورية في استمرار الذات وبقائها، وإلا فإن الفناء هو المصير. فمن الناحية البيولوجية البحتة، تصور أن شخصاً ما قد بقي طفلاً رضيعاً دون أن ينمو مثلاً، فماذا تكون النتيجة؟ لا بد وأن تكون النتيجة الفناء لأنه جسدياً وعقلياً غير قادر على مواجهة الحياة ولا مهيأ لذلك ما لم يتعهده أحد في علاقة تبعية كاملة (علاقة الأم والابن) لا انفصام لها، ما لم يكن هنالك نمو معين وإلا فإن الفناء، كما ذكر، هو المصير. وتصور، من الناحية السيكولوجية، أن أحدهم قد نما فعلاً بيولوجياً إلا أنه عقلياً بقي طفلاً أو سجين مرحلة عمرية معينة، فماذا تكون النتيجة؟ هي النتيجة السابقة نفسها، وإن بدا الشخص كامل النمو قوي البدن شكلاً إلا أن الجوهر واحد.

خلاصة القول هي أنني وعندما أقول «أنا» معبراً عن هوية معينة وذاتية محددة، فإنني حقيقة الأمر إنما أتحدث عن شقين مختلفين ولكن متكاملين في علاقة جدلية معينة، شق ثابت (أو شبه ثابت) وهو يشمل تلك الخصائص «الموضوعية»

التي يعرفني الآخرون من خلالها وتتضمن فيما تتضمن الاسم والسحنة وصفات سلوكية معينة تتغلب على الصفات الأخرى، وهذا ما نسميه «الشكل». أما الشق أو الجانب الآخر للأنا فهو ذلك البعد غير «المرئي» مني والذي قد لا يدركه سواي وقد لا أدركه حتى أنا إذا أخذنا بنظريات التحليل النفسي. وهذا البعد اللامرئي هو نتاج صراع الذات مع الظروف المتغيرة أو متغيرات المحيط الذي واجهت والحياة التي صارت وجعلتني ما أنا عليه اليوم. هذا الشق أو الجانب إنما يشمل تلك التأثيرات «الذاتية» التي انطبعت في «الأنا» نتيجة الصراع من المتغيرات المتحدث عنها، وهذا ما نسميه «الجوهر» في الأنا. هذان هما جناحا «الأنا» التي لا يقوم لها قائمة بدونهما من حيث علاقة كل ذلك بمسألة الهوية: فأخذ الشكل دون الجوهر يحول الذات إلى نوع من الموضوعات الجامدة أو أشياء الطبيعة الثابتة (جبل ما أو صخرة معينة) ذات الخصائص «الموضوعية» الثابتة، ولكن دون علاقة مع محيط أو تكيف مع متغير؛ بمعنى آخر دون جوهر أو هوية أو «أنا». وأخذ الجوهر دون الشكل يفقد الذات هيكلها العام أو «خارطة» وجودها التي تبين حدودها وتفرق ما بينها وبين «الآخر»، فتصبح الذات في مثل هذه الحالة كتلة حيّة فاعلة ولكن دون إحساس بهوية أو ذاتية أو تميز، مثلها مثل تلك القوى الميتافيزيقية التي قد ندركها بفعلها ولكننا لا نستطيع تحديد هويتها أو ذاتيتها. إذن لا قيام للأنا، وبالتالي الهوية، دون تمازج الشكل والجوهر في وحدة واحدة، وذلك كما تتمازج خارطة المنزل بالمنزل ذاته.

قد يقول قائل: هب أننا قد وافقناك في ما ذهبت إليه حول «الأنا» وفلسفتها و«الهوية» وفذلكتها، فما الفائدة من كل هذا «الكلام» ونحن في ظروف الله أعلم بها لا تحتاج إلى فلسفة أو فذلكة أو أي نوع من الكلام، بقدر ما تحتاج إلى معالجة القضايا الساخنة والمشكلات المزمنة أزمان مرض عضال في نفس عليلة؟ قد يكون مثل هذا الاعتراض وارداً لو أن المسألة هي المطروحة بهذا الشكل، ولكن الوضع غير الوضع والحالة ليست كذلك. فمثل هذا «الكلام» الذي قد يبدو غير ذي أهمية في مثل هذه الظروف هو أهم المهم، خاصة في مثل هذه الظروف. ينطلق «كلامنا» كله من فرضية معينة مفادها أن معظم (إن لم يكن كل) أزماتنا ومن ثم إشكالياتنا وبالتالي مشكلاتنا إنما هي نابعة من أزمة جوهرية عامة هي أزمة «الهوية»، التي قد لا نحسها مباشرة ولكنها مرافقة لنا في كل نواحي الحياة العقلية والعملية في آن واحد. مرافقة لنا على مستوى تنظير المنظرين المجرد وفي القرارات

السياسية الهامة في التعاملات الاجتماعية وفي علاقة الفرد بالفرد في الجماعة الواحدة، والجماعة بالجماعة في الدولة الواحدة، والدولة بالدولة في الأمة الواحدة، أو ما يفترض أنه أمة واحدة في ظل أزمة الهوية المتحدث عنها. إن «الأنا» وال «نحن»، ال «هو» وال «هم»، كل ذلك ينتمي إلى جوهر واحد وينطلق من منطلق واحد ألا وهو «الهوية» والذاتية، سواء كان ذلك على مستوى فردي شخصي أو مستوى جماعي اجتماعي، وعلى ذلك فإن تحليل «الأنا» عبارة عن مدخل مناسب لتحليل ال «نحن»، وتحديد «الأنا» وال «نحن» مسألة ضرورية لتحديد ال «هو» وال «هم»، وذلك من أجل إدراك أفضل للإمكانات والقدرات والوعي الحق بما يمكن ولا يمكن. والوعي الحق يعني إدراك العالم ومتغيراته وآلياته كما هو وليس كما تقول «الرغبة»، إذ إن الرغبة وإن كانت مهمة إلا أنها ليست كل شيء.

إذن فإن جناحي الأنا التي لا تقوم لها قائمة دونهما هما الشكل والجوهر: الشكل يشمل الخصائص الثابتة أو شبه الثابتة أو الموضوعية التي تميز الذات، والجوهر هو الجانب المتغير من الذات، أي ذاك الجانب الذي يستوعب المتغيرات ويغيرها أو يتغير وفقاً لها (التكيف) بما يخدم الذات ووجودها في هذا العالم.

وإذا انتقلنا من «الأنا» إلى «النحن» فلن نجد كبير تغير إلا في المستوى. فإذا كانت الأنا تعبر عن الذاتية الشخصية فإن النحن تعبر عن الذاتية الجماعية، والفرق بين الاثنين هو فرق في مستوى التحليل وليس في جوهر التحليل. فإذا كانت الأنا هي الذات الفردية التي أقدم بها نفسي للآخرين (أفراداً وجماعات)، وأدرك من خلالها هذه الذات (سواء بشكل زائف أو حقيقي)، فإن النحن هي الذات الجماعية التي أقدم بها نفسي بصفتي فرداً من جماعة للآخرين (وهي جماعات أخرى في الغالب) وأدرك من خلالها كينونتي الاجتماعية وعمري التاريخي بصفتي جماعة لا فرداً، سواء كان هذا الإدراك أو الوعي زائفاً أو حقيقياً.

ال «نحن» إذن هي «أنا» ولكن «أنا» مجردة وليست «أنا» مادية أو حسية. بمعنى آخر، فإن ال «نحن» هي ال «أنا» عندما تمتد في الزمان والمكان امتداداً يفوق عمري الفردي وحيزي الفردي المكاني والاجتماعي. إنها، أي النحن، أنا عندما تنتفي الحدود الفردية بيني وبين الآخرين لينصهر كل ذلك في بوتقة واحدة هي الجماعة، لتصبح الحدود والفروق بيني وبين الآخرين حدوداً وفروقاً جماعية وليست

فردية. أي أن النحن هي الأنا عندما تتسامى وتنتقل من حيز الحس إلى التجريد ومن حيز الكيان المحدود زماناً ومكاناً إلى حيز الكيان الممتد في الزمان والمكان.

ويمثل ما أن «الأنا» تتميز بشكل وجوهر يحددان الهوية النابعة منها، فإن «النحن» تتميز بنفس الجانبين أو الجناحين أو الشقين، إذ إن الفرق، كما ذكر سابقاً، هو في مستوى التحليل لا جوهره. وعلى ذلك، وبالمنطق السابق نفسه نقول: إنه إذا تعطل أحد هذين الجناحين لسبب أو آخر فإن ذلك يعني عدم قدرة الذات (الفردية أو الجماعية، الأنا أو النحن) على التواؤم والتفاعل مع محيطها ومن ثم الاضمحلال شيئاً فشيئاً، وفي النهاية عدم القدرة على الحياة ذاتها. وكم من جماعة وأمة فقدت مبررات البقاء في هذا التاريخ نتيجة عدم الوعي بمعادلة الشكل والجوهر هذه، بحيث أنها (أي هذه الجماعات والأمم) قد فرطت أو فقدت الشكل أو الجوهر أو هما معاً، أو أنها ركزت على أحد طرفي المعادلة دون الآخر (أفرطت ولم تفرط) فكانت النتيجة ذاتها، إذ إن الإفراط ضد التفريط كما أن الجوع والتخمة يؤديان إلى الألم ذاته.

وإذا انتقلنا من هذا الحديث الشديد التجريد إلى حديث أقل تجريداً وأكثر تاريخية وحسية، وحاولنا أن نناقش الهوية العربية الإسلامية في ظل مثل هذا التنظير، فما هي النتائج التي من الممكن الوصول إليها في هذا المجال؟ أولاً ما معنى أن أكون عربياً مسلماً وأن تكون هويتي التي أقول بها نابعة من هذين المصدرين (العروبة والإسلام)، بحيث تشكل الضمير الجماعي الذي بوحيه (بوعي أو بدون وعي) أسلك، والعقل الجماعي الذي بوحيه أحكم، والمخيال الجماعي الذي بوحيه أحلم وآمل وأرغب؟ هل عروبتي وإسلامي شيء ورثته وفرض علي بفعل الميلاد في مجتمع عربي مسلم مثلما ورثت شكلي وسحنتي ولغتي ونحو ذلك؟ أم أن عروبتي وإسلامي هوية اخترتها بفعل التفاعل اللاحق، وإن كنت ورثتها أصلاً، أم أن الوراثة والاختيار جانبان جدليان لشيء واحد هو هذه الهوية، بحيث لا أستطيع التمييز خلالها (أي الهوية) بين ما هو موروث وما هو مختار؟

حقيقة الأمر أن الإجابة على مثل هذه الأسئلة غير ذي أهمية من الناحية العملية، رغم أنها مبررة ومشروعة من الناحية المعرفية الصرفة، إذ إن المهم هو «هنا والآن»، و«هنا والآن» في هذا المجال هو أن ذاتيتي العامة قائمة على العروبة والإسلام ومنهما تتكون «النحن» التي أعتبر نفسي جزءاً منها وأنتمي إليها. من

أين أتت هذه «النحن» (الهوية الجماعية والذاتية العامة) وكيف تشكلت، بالوراثة أم بالاختيار أم بهما معاً في وحدة جدلية معينة، مسألة لا تهم كثيراً طالما أنها لن تؤثر في هذا «الآن وهنا». وعلى ذلك، فإن السؤال المشروع حقاً والمبرر فعلاً هو البحث في كينونة هذه الهوية وتفاعلها وعناصر الحياة أو الفناء فيها، وليس مصدرها وكيفية تكونها ونحو ذلك من تساؤلات قد تكون مبررة معرفياً، كما سبق القول، ولكنها تبقى مجرد تنظير بحت على المستوى العملي.

من هذه الأسئلة كلها، يبقى سؤال هو الأهم في كل ذلك، وهو جامع لكل الأسئلة والاستفسارات، بحيث يشمل أسئلة المصدر والمنبع، وكذلك أسئلة الكينونة والفاعلية دامجاً الجانب المعرفي والعملي في وحدة واحدة من أجل تحديد موقع الهوية هذه، ومدى حيويتها هنا والآن. هذا السؤال يتعلق، إن استطعنا التعبير المناسب، بكيفية النظر إلى الهوية ومصادرها (العروبة والإسلام أساساً في حالتنا) وكيفية التعامل معها ككل واحد (وليس مجرد عناصر) وذلك بما يخدم الهوية ذاتها أو يفسدها. فعندما أقول إنني عربي مسلم، أو إن هويتي نابعة من كوني أنتمي إلى الحضارة العربية الإسلامية أو إلى مجتمع تسود فيه الثقافة العربية الإسلامية (إذ إن العروبة والإسلام متداخلان بشكل يصعب فصله أو التمييز بين الحدود)، وإن كنت غير مسلم الدين (وضع الأقليات الدينية)، فهل يعني ذلك أن الهوية التي أقول بها وأنتمي إليها ذات شكل ثابت وإن كانت ذات عناصر ثابتة؟ لنبسط المسألة أكثر ونضرب مثلاً، فنقول: لنفرض أنني أنا ابن القرن العشرين الميلادي قابلت شخصاً من أبناء القرن الرابع الهجري فسألني التعريف بنفسي فقلت: «عربي مسلم»، وسألته التعريف بنفسه فقال: «عربي مسلم»، فهل كان كلانا يعني الشيء نفسه بهذا التعريف؟ لا ريب أن الهوية واحدة في هذا المجال، ولكنها ليست واحدة في الوقت ذاته إذا عدنا إلى معادلة الشكل والجوهر المتحدث عنها سابقاً. وقبل أن نتعمق في مثل هذا الحديث ونتائج مثل هذا الغرض، لاحظوا المرجعية الزمنية التي حددنا بها وجود كلا الشخصين: فالأول، الذي هو أنا، زمانه محدد بالقرن العشرين الميلادي ولم نقل القرن العاشر الميلادي، والمسألة هنا أو هناك ليست مسألة اختيارية بمعنى أنها خاضعة لذوق معين أو مجرد خيار من خيارات عديدة لنا الحرية المطلقة في تفضيل هذا على ذاك أو شيء من هذا القبيل، ولكنها مسألة شبه حتمية تفرضها سلسلة تعاقب الحضارات وموقع حضارة معينة من بقية الحضارات في سلم الصعود والهبوط والسيادة والتبعية. فابن القرن

العاشر الميلادي ليس له إن أراد تواصلاً معرفياً مع الآخرين (الأفراد أو الجماعات أو الدول) إلا أن يحدد زمانه بالتاريخ الهجري لأنه تاريخ الحضارة السائدة وبالتالي تاريخ العالم. وابن القرن الخامس عشر الهجري ليس له، وبالمنطق نفسه، إلا أن يحدد زمانه التاريخي بالتقويم الميلادي للسبب نفسه والعلة ذاتها. من هنا يتبين لنا ذلك العمل «اللاواعي» (بمعنى غير الشعوري) الذي يقوم به المؤرخون حين يكتبون التاريخ الإسلامي فتراهم يستخدمون التاريخ الهجري حتى فترة معينة (هي فترة انبثاق أوروبا والغرب الحديث) ثم ينقلبون إلى التاريخ الميلادي بشكل غير مخطط له وبلا شعور مباشر، إذ إن حضارة معينة إذا هيمنت، هيمن معها بقية عناصرها وإن صغرت، وذلك بشكل لا شعوري قبل أن يكون شعورياً.

على أية حال، لنعد إلى مثلنا ـ فرضنا السابق فنكرر القول: إن الهوية لدى الرجلين (أنا والآخر) واحدة وليست واحدة في الوقت ذاته. واحدة من حيث الشكل والخصائص الموضوعية العامة، ولكنها ليست واحدة من حيث الجوهر والمتغيرات التاريخية التي طرأت على هذه الهوية. فرغم اتفاقنا على القول بالعروبة والإسلام والانتماء إلى الهوية النابعة منهما، إلا أننا نختلف في «المرجعية» التي تحدد المعنى الدقيق لهذه العناصر، وذلك لأن «بعداً» آخر دخل في الموضوع ألا وهو البعد التاريخي.

قلنا إن الهوية لدى الرجلين (أنا والآخر) واحدة ألا وهي تلك الهوية المستندة على العروبة والإسلام بشكل جدلي كامل، وفي الوقت نفسه ليست واحدة، أي الهوية، حيث يدخل البعد التاريخي في الموضوع فيحور مرجعية كلا الطرفين اللذين يقولان بالهوية نفسها. فعندما يتحدث ذلك الآخر عن العروبة، تتداعى إلى ذهنه ومخياله الثقافي مفاهيم وصور أخرى تشكل في مجموعها مفهوم الأساس ألا وهو العروبة. تتداعى إلى ذهنه القبيلة وأطرها وانتماءاتها، ومفردات مثل عدنان وقحطان وقيس وربيعة ونحو ذلك. تتداعى إلى ذهنه معلقات عنترة وامرئ القيس، وغزليات جرير وهجاء الحطيئة وحكمة أبي الطيب ولزوميات أبي العلاء وحماسيات أبي تمام ومرثيات ابن الرومي وخمريات أبي نواس وتوجعات الخنساء وآهات المجنون وصوفيات أبي العتاهة وتشبيبات ابن أبي ربيعة وعبثية الصعاليك وغير ذلك كثير. تتداعى إلى ذهنه «أيام العرب» وبلاغة اللسان وسحر البيان ونثريات العرب الخالدة وخطبهم ذات اللفظ الرنان والمعنى الذي يدخل

القلوب من حيث تدري ولا تدري. كل ذلك، وغيره كثير، يتداعى إلى ذهن ذاك العربي، ابن القرن الرابع الهجري، عند ذكر العروبة والانتماء العربي (ولا نقول العروبي) ليتكون من كل هذه التداعيات مفهوم العروبة لديه، ومن ثم الهوية العربية بشكل لا شعوري في غالب الأحيان.

وعندما أتحدث أنا (ابن القرن العشرين الميلادي بصفتي عينة من أبناء عرب هذا الزمان) عن العروبة، فإن تداعيات أخرى تطرأ على الذهن والمخيال قد تضاف إلى تداعيات ابن القرن الرابع الهجري وقد تنفصل عنها، ولكنها في كلا الحالين موجودة وتفرض نفسها بصفتها حقائق موضوعية لا بد من التعامل معها، دون أن يكون للعاطفة من حب وكره ونحوه دخل في كل ذلك، يتداعى إلى ذهني مفاهيم وصور ذهنية جديدة ما كانت لتطرأ على ذهن عربي ذلك الزمان، وذلك راجع، كما ذكر، إلى تدخل البعد التاريخي، يتداعى إلى ذهني مفاهيم مثل الاستعمار وأثره على مكانة الأمة. بل إن مفهوم «الأمة» هذا مفهوم طارئ حديث ما كان يخطر على بال ذلك العربي بمعناه المعاصر الذي استقيناه، ضمن ما استقيناه، من أوروبا والغرب الحديث والمعاصر. فعربي ذلك الزمان كان ينظر للعرب على أنهم «قوم» بل «أقوام» يتميزون على «الأعاجم» بفصاحة اللسان وثبات الجنان ونحو ذلك، ولكنهم لا يشكلون «أمة» بالمعنى المعاصر لهذا المفهوم، وإن وردت كلمة «أمة» في تراث العرب، إلا أن المعنى ليس المعنى.

يتداعى إلى ذهني، أنا ابن القرن العشرين، مفاهيم مثل «النهضة» والأصالة والمعاصرة، وشعر التقليد والحداثة، والدولة الوطنية (القطرية) وموقعها من أحلام الأمة الواحدة سواء بالسلب أو الإيجاب. يتداعى إلى ذهني ذكرى النكبة والعدوان والنكسة والعبور، وأرض المليون شهيد وأرض الأنبياء ومعراج الرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم. تتداعى كل هذه الأشياء في ذهني لتشكل مفهوماً جديداً للعروبة يختلف عن مفهوم ذلك العربي وقد يكون إضافة له ولكنه يتميز بشيء من الاختلاف على أية حال.

إذن، أن تقول «أنا عربي» لا تعني في كل الأحوال شيئاً واحداً، وإن عنت دائماً شيئاً واحداً ولا تناقض في ذلك، إذا أخذنا مسألة الشكل والجوهر المتحدث عنها آنفاً. تعني شيئاً واحداً حين الحديث عن العناصر الموضوعية التي تشكل العربي من حيث التاريخ المشترك والرقعة الجغرافية المعينة واللغة المشتركة والثقافة

المشتركة ونحو ذلك. ولا تعني شيئاً واحداً عند تحليل هذه «العروبة» من حيث هي مفهوم متحرك متغير غير ثابت خاضع لعوامل الزمان والمكان. فمن حيث الزمان وجدنا كيف أن كلمة «عربي» ومفهوم «عروبة» يؤديان إلى تداعيات تكوينية مختلفة لدى ابن القرن الرابع الهجري وابن القرن العشرين الميلادي. ومن حيث المكان، عندما يكون الزمان ذاته، فإننا نجد أن لفظة «عربي» ومفهوم «العروبة» قد تعني شيئاً مختلفاً لدى ابن المشرق عنه لدى ابن المغرب، أو لدى الشامي عنه عند المصري وهكذا. بل قد نجد أن المفهوم ذاته يختلف لدى الجماعات السياسية المختلفة، ولكن هذا موضوع مختلف يدخلنا في متاهات الايديولوجيا التي قد يكون مجال مناقشتها في وقت غير الوقت ومكان غير المكان، أما هنا فإننا نحول الالتزام بحدود السوسيولوجيا والابستمولوجيا كلما كان ذلك ممكناً. خلاصة القول إن مفهوم العرب والعروبة وإن كان ذا شكل ثابت نسبياً نتيجة ثبات عناصره الموضوعية، إلا أنه متحرك متغير جوهرياً نتيجة متغيرات الزمان والمكان التي تطرأ على المفهوم فتثريه وتوسعه أو تضيقه بحسب المتغيرات وطبيعتها وبحسب التداعيات المختلفة التي يستدعيها المفهوم في مكان ما أو زمان ما أو في الاثنين معاً.

وإذا جئنا إلى الشق الثاني الذي يكوّن هويتنا الماضية والحاضرة (مع اختلاف الجوهر كما ذكر سابقاً) ألا وهو «الإسلام» نجد أن منطق، أو معادلة، الشكل والجوهر قابلة للتطبيق هنا أيضاً وبقدر كبير من الصحة المنطقية كما نرجو. ولكن وقبل الدخول في نقاش حول هذه القضية، هنالك مسألة فرعية (وإن كانت جوهرية حقيقية الأمر) لا بد من مناقشتها. و«بالفرعية» هنا نقصد أنها ليست من الموضوع الأساسي ولكنها نوع من «اللزوميات» الأساسية التي قد لا يدرك الموضوع المحوري إلا بفهمها.

هذه المسألة الفرعية (الجوهرية) يمكن تحليلها ومن ثم تبسيطها إلى عناصرها الأولية كالتالي: إن جوهر الوجود يتكون من خالق ومخلوق وموضوع ولا رابع لذلك. ونقصد بالمخلوق هنا الكائنات العاقلة فقط (الإنسان وفق المعلومات المتاحة) إذ لو أردنا اختزالاً أكثر لقلنا إن الوجود إنما يتكون من خالق ومخلوق فقط وبعد ذلك تأتي التفريعات: فالخالق واحد، والمخلوق إما مرئي أو خفي (غيبي). والمرئي إما حيّ أو ميّت لا حياة فيه، والحي إما حيوان أو نبات، والحيوان إما عاقل أو بهيمي، والعاقل في كل ذلك هو الإنسان وهو مناط الحياة الحقة وحوله يدور

النقاش. من أجل ذلك اختزلنا كل شيء وقلنا إن الوجود يدور حول خالق (الله) ومخلوق (الإنسان) وموضوع (سائر ذلك مما هو مدرك أو قابل للإدراك). كافة الشرائع والأديان جاءت لتنظيم العلاقة بين محور الوجود وعناصره وخاصة الأديان، إذ إن الشرائع قد تكون ذات مصادر غير دينية وبالتالي فإنها تحاول تنظيم العلاقة بين عناصر الوجود دون المحور (الله)، أي أن مجالها هو الأرض فقط دون السماء.

المهم، إذا وافقنا على مسلمة الانطلاق هذه (خالق، مخلوق، موضوع) فإننا نجد أن للأديان عامة شقين متكاملين. نعم، ولكن متمايزين: شق ينظم العلاقة بين الخالق والمخلوق، وشق ينظم العلاقة بين المخلوق وذاته (أي إخوانه في البشرية) وبين الموضوع. أما جانب العلاقة أو شقها بين الخالق والمخلوق فتنظيمها عقيدي عبادي ثابت، لأن مناط العقيدة والعبادة ثابت أبد الدهر لا يطرأ عليه تغير (الله، الباقي، الدائم)، وبالتالي فإن ما يتعلق بثابت لا بد وأن يكون ثابتاً وإلا فإن المنطق ذاته لا يمكن أن يكون منطقاً.

أما العلاقة بين المخلوق والمخلوق ومن ثم الموضوع فإنها علاقة متحركة متغيرة تحكمها عوامل الزمان والمكان. ولو لم تكن مثل هذه العلاقة على هذا الشكل (أي متغيرة) لما كان هنالك شيء اسمه تاريخ، ولما كان هنالك شيء اسمه قديم وحديث.. وهكذا. بل لما كان هنالك شيء اسمه زمان ومكان، إذ إن الزمان والمكان ليسا إلا مفهومين دالين على الحركة ومن ثم التغير، والتغير تابع للحركة التي هي من طبيعة الأشياء التي أوجدها ذات الخالق في الطبيعة والمجتمع. وبالتالي فإن تنظيم هذه العلاقة (المخلوق بالمخلوق ومن ثم بالموضوع) لا بد وأن يكون تنظيماً متغيراً متحركاً لماهاة طبيعة ذات العلاقة التي لا بد وأن تفقد توازنها إذا ثبت ما لا يثبت وفقاً لطبيعة الأشياء ذاتها.

بناءً على هذا التمييز في العلاقات الثابتة وغير الثابتة بين الخالق والمخلوق والموضوع، ماذا يعني مسلم القرن العشرين عندما يحدد هويته بالإسلام، وماذا يعني ابن القرن الرابع الهجري عندما يقول بالمقولة ذاتها؟ هل المرجعية واحدة والمعنى واحد، أم أن للمسألة أبعاداً أخرى مدركة وغير مدركة، محسوسة وغير محسوسة؟.

إذن، فإن للإسلام جانبين متكاملين ومتمايزين في الوقت ذاته: جانب

العلاقة بين الخالق والمخلوق (العقيدة)، وجانب العلاقة بين المخلوق والموضوع (الشريعة) حيث يتميز الجانب الأول بالثبات المطلق لأنه متعلق بالمطلق ذاته ألا وهو الله سبحانه وتعالى، كما يتميز الجانب الثاني بالحركة نتيجة ارتباطه بالحياة ذاتها التي هي متحركة بطبيعتها. نعم إن هذا الجانب الثاني (الشريعة) منبثق من مبادئ عامة وقيم مطلقة معينة نابعة بدورها من الجانب الأول، إلا أن مضمونها العملي لا بد وأن يكون متغيراً ومتحولاً تبعاً لتحولات الزمان والمكان، وهذا هو المعنى المقصود عند القول إن الإسلام صالح لكل زمان ومكان. فمفاهيم مثل العدل، المساواة، الكفاءة، الحرية ونحوها، هي عبارة عن قيم مطلقة ولكن مضامينها العملية خاضعة لتحولات الحياة ذاتها. فإذا كان العدل مثلاً هو «إعطاء كل ذي حق حقه»، وذلك لا يختلف باختلاف الزمان والمكان، إلا أن مسألة ما هو «الحق» وكيفية تحديد الحق تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة ومسار التاريخ ذاته. بمعنى آخر، فإنه كلما هبطنا من مجال التجريد إلى مجال الحس، ومن مجال العموميات إلى مجال الخصوصيات، اقتربنا أكثر من مجال المتحول وابتعدنا عن مجال الثابت الذي يبقى مهيمناً بصفته إطاراً عاماً للحركة ذاتها.

وعلى ذلك، فعندما يتحدث مسلم القرن العشرين ومسلم القرن الرابع الهجري عن الإسلام بوصفه ديناً ومصدراً لهوية كل منهما، فلا ريب أن هنالك جانباً لا يختلفان فيه ألا وهو الجانب الثابت أو المطلق، ولن يختلف فيه مسلمان. إذ لو سألت هذا أو ذاك عن الإيمان لقال هو أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره ـ ولو سألتهما عن أركان الإسلام لما زاد أحدهما أو أنقص من الأركان الخمسة المعروفة (وإن كان هنالك بعض الأحزاب الإسلامية التي تقول ضمناً لا تصريحاً بغير ذلك بحيث تزيد من هذه الأركان، ولكن مثل هذه الأحزاب ليست حجة على الإسلام بقدر ما هو حجة عليها ولذلك تبقى في المدى الطويل على هامش التاريخ).

أما ما عدا ذلك، فإن الاختلاف سوف يكون هو الأساس، وإن كانت الأصول والقيم العامة المطلقة لا اختلاف فيها.

فعندما يحدد ابن القرن الرابع الهجري هويته بالقول إنه «مسلم» فإن ما يتداعى إلى الذهن، ذهن ذلك الإنسان، أمور عدة بالإضافة إلى الأصول الثابتة المنبثقة من علاقة الخالق بالمخلوق. تتداعى إلى ذهنه أمور مثل: دار الإسلام ودار

الحرب، الخلافة والولاية ونحوها في مجال السياسة، مسائل كلامية مثل العدل والتوحيد ومسائل عقيدية مثل مآل مرتكب الكبيرة، ومسائل فقهية مثل الحد بين الحلال والحرام في ما لا نص فيه، ومسائل تشريعية مثل الحقوق والواجبات الآنية للمسلم تجاه المسلم اللذين هما فردان في مجتمع واحد ودولة واحدة (دولة الخلافة) وينتميان إلى دار الإسلام. بمعنى آخر وموجز، فإن مسلم القرن الرابع الهجري عندما يحدد هويته، أو جزءاً منها، بالإسلام فإنه يعرف نفسه ويحددها تجاه نفسه وتجاه الآخرين بالقول: إنه ذلك الذي يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره، وهو الذي يؤمن بالأركان الخمسة للإسلام، وكل ذلك يشكل الجانب الثابت من هذه الهوية، حيث أن «الإيمان» بشكل عام جوهر من جواهر الهوية. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه يعرف نفسه بالقول إنه ذلك الشخص الذي ينتمي إلى دار الإسلام (حدود جغرافية وإن كانت ضمنية) ويعيش في ظل خلافة تجمع الديني والسياسي (وفق تعبيرنا المعاصر) بيد واحدة، ويعبد الخالق وفق مذهب فقهي معين، ويخضع في تعاملاته لاجتهادات تشريعية معينة، ويعادي الآخرين ويصادقهم وفق موقعهم في دار الإسلام أو خارجها بغض النظر عن معتقداتهم. إذا دمجت هذه «التداعيات» في ذهن ذلك الشخص (الثابت منها والمتحول) حصلت على المفهوم العام للإسلام كما يراه ويعتقده ابن ذلك الزمان ويستمد منه جزءاً من هويته التي يعرف بها نفسه تجاه نفسه وتجاه الآخرين. فهل هذا المفهوم ذاته هو ما يتداعى إلى ذهن مسلم القرن العشرين؟. لا ريب أن الجانب الثابت لا يختلف لدى الشخصين (الإيمان وأركان الإسلام والقيم العامة المطلقة) ولكن ما عدا ذلك مختلف في كثير من جوانبه. إن «التداعيات» الذهنية التي تتوارد على خاطر ابن القرن العشرين (لا شعورياً أغلب الأحيان) عند ذكر الإسلام وكلمة مسلم وما ينبثق من ذلك من عناصر الهوية تختلف اختلافاً بيناً عن تلك التي لدى ابن القرن الرابع الهجري. نعم قد تكون تلك التداعيات التي ذكرناها لدى الرجل (من خلافة ونحوه) تمثل أماني لدى مسلم القرن العشرين، ولكنها تبقى أماني، ونحن هنا نتحدث عن واقع الحال لا مأموله إذ إن لذلك قصة أخرى.

على أية حال، ما هي تلك الداعيات المتساقطة (شعورياً أو لا شعورياً) على ذهن ابن القرن العشرين الميلادي حين يعرف نفسه ولو جزئياً بالقول إنه «مسلم»؟ أهم هذه التداعيات، في اعتقادنا، هي ما يدور حول العلاقة بالآخر (والغرب

خاصة) وانعكاسات كل ذلك على وضعه الداخلي، أي المسلم، سواء بصفته الفردية أو بصفته الجماعية. تتداعى إلى ذهنه مقولات مثل: التعامل مع حضارة العصر وثمراتها (المادية والفكرية) وكيف يكون، محاولة التوفيق (ولو شعورياً) بين الإحساس بالتفوق والتميز على سائر الجماعات البشرية والوضع المادي الملموس والمحسوس، والذي يقول بغير ذلك، محاولة التوفيق بين إحساسه الدفين بالانتماء الإسلامي (الذي لا يعرف الحدود) والانتماءات الأخرى (وطنية أو قومية، اقليمية أو قطرية، والمحددة بحدود غالب الأحيان)، وأخيراً محاولات التوفيق بين ما يقوله الدين (وفق تفسيرات معينة سائدة) وما تتطلبه الضرورات العملية بما قد لا يتوافق مع تغيرات معينة لنصوص دينية محددة، مثل التعامل مع مؤسسات حديثة معينة (البنوك مثلاً) أو جماعات معينة (غير المسلمين أفراداً كانوا أو دولاً). إذا جمعت هذه التداعيات وأعطيتها جسماً «مفهومياً» واحداً فإنها تكون تلك الكتلة الذهنية اللامرئية التي تشكل هويتنا المعاصرة أو تساهم في تكوين مثل هذه الهوية.

ذلك لا يعني أن المسلم المعاصر لا تطرأ على ذهنه تلك المفاهيم والتداعيات التي كانت تسكن ذهنية المسلم القديم، ولكن الفرق إنما يكمن في أن مثل هذه المفاهيم نابعة من أساس ابستمولوجي وسوسيولوجي بالنسبة للقديم (واقع الحال) ومن أساس ايديولوجي لدى المعاصر أو الحديث (مأمول الحال)، الذي، أي المعاصر، تتداعى على ذهنه مفاهيم ومقولات مختلفة عندما تكون الابستمولوجيا والسوسيولوجيا هي معيار التحليل. والخطر كل الخطر عندما يمتزج هذان المستويان من التحليل (السوسيولوجي والايديولوجي) لإنتاج خطاب ينفي واقع الحال ولا يحصل على مأمول الحال ويتحول الفرد والجماعة إلى شيء أشبه بسمكة لتوها مصطادة: غير قادرة على الرجوع إلى الماء وغير قادرة على الحياة خارجه، وليس لها خيار في هذا أو ذاك.

وعندما نتحدث عن الإسلام كمصدر رئيسي من مصادر هويتنا المعاصرة يجب ألا يغيب عن الأذهان أننا لا نتحدث عن جماعة إسلامية واحدة (سوسيولوجياً وليس ايديولوجياً) بل عن جماعات إسلامية متعددة وبالتالي «هويات» و«انتماءات» متعددة، يشكل الإسلام عنصراً مشتركاً فيها ولكنه ليس العنصر الأوحد كما يحاول الخطاب «الإسلاموي» لدى بعض الأحزاب السياسية الإسلامية أن يؤكد انطلاقاً من قناعات ايديولوجية معينة، قد لا ترى الواقع أو أنها لا تريد أن تراه.

إذن، وبناء على النقاش السابق، فإن عنصري بناء هويتنا، قديماً وحديثاً، الرئيسيين وهما العروبة والإسلام (مع عدم نسيان ذلك التمييز الذي أوردناه سابقاً بين الثابت والمتحول في هذا المجال) يشكلان في التحليل الأخير متغيرين أو مفهومين متحركين بناء على حركة الزمان وتغير المكان، بالإضافة إلى عناصر أخرى تشكل مع بعضها مجموعة من المتغيرات (الدولة، القبيلة، الاقليم، ونحو ذلك) مما يجعل من الهوية ذاتها ومن الانتماء ذاته مفهوماً متغيراً متعلقاً بالزمان والمكان.

أزمة الهوية وإشكالية الانتماء وما يتفرع عنهما من مشكلات إنما تبرز حين التعامل مع المتغيرات على أنها ثابتة أو العكس، دون أخذ معادلة «الشكل والجوهر» في الاعتبار، مما يشكل أكبر تهديد لفاعلية الجماعة بل لوجودها في مثل هذا العالم.

هنالك إذن عناصر ومتغيرات عديدة تتضافر مع بعضها لتشكل في النهاية تلك الهوية وذلك الانتماء، الذي نعرف به أنفسنا تجاه أنفسنا وتجاه الآخرين. وعندما نقول «عناصر ومتغيرات» فإننا هنا نتحدث عن «جوهر» متغير مع تغيرات الزمان والمكان. وعندما نقول «هوية» فإننا نتحدث عن «شكل» يبدو وكأنه ثابت إلا أنه في نهاية المطاف متغير نتيجة تغير مكوناته أو جوهره. وقد وجدنا أنه حتى أكثر العناصر ثباتاً في تحديد الهوية (الإسلام والعروبة) تبدت عن تغير معين عند التحليل فإذا الثابت غير ثابت، فما بالك إذن بالعناصر الأخرى الأقل ثباتاً والأكثر تغيراً مثل الدولة والاقليم والجماعة الصغيرة، ونحو ذلك من متغيرات، قد لا يمكن إحصاؤها.

كل التحليل السابق يهدف في نهاية المطاف إلى تحديد مصادر وأسباب أزمة الهوية التي يعيشها العالم العربي في هذا الزمن وهذه المرحلة من التاريخ. هذه الأزمة، أي أزمة الهوية، هي المنبع الرئيس لجل، إن لم يكن لكل، الأزمات الفرعية التي يعاني منها هذا العالم من اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية. هذه الأزمة تجد مؤشراتها في هذا الصراع المستمر بين الأفراد والجماعات والدول والأنظمة العربية حول الإجابة عن تلك الأسئلة المصيرية والمحرقة من مثل: من نحن (عرب أم مسلمون أم وطنيون أم كل ذلك أم جزء من ذلك وكيف يكون ذلك؟) وما الهدف وما المصير وأين الطريق؟. أسئلة حول العصر ومتطلباته والتاريخ وضغوطاته، أسئلة حول الأصول والفروع، الدين والدولة، الدولة

والأمة، الشعب والجماعة، هوية الأرض وهوية الاعتقاد، العلاقة مع الآخر (دولاً وجماعات وأفراداً) وكيف تكون أو لا تكون. أسئلة مطروحة منذ بداية الاحتكاك بالعصر الحديث لم تجد لها جواباً كافياً معترف به لدى الجميع حتى هذه اللحظة، ولن تجد لها جواباً حتى نقر في الخاتمة إن مرض الأمراض في هذه الأمة وأسس البلاء هو هذه الأزمة الرئيسة التي نتحدث عنها، ألا وهي أزمة الهوية، دون مكابرة ودون معاندة ودون محاولة إعطاء إجابات ايديولوجية قد تقنع البعض ولا يقتنع بها البعض الآخر، وقد لا تكون حتى مقنعة لأولئك القائلين بها، ولكنه ضباب الايديولوجيا والوعي الزائف الذي تبثه في العقول ولكنه في تناقض حق مع واقع الحال وآليات هذا الواقع المتحكمة فيه.

قد يقول قائل إن هذا الصراع المستمر الذي نتحدث عنه حول الأسئلة المصيرية وإجاباتها شيء طبيعي وتعددية مقبولة، تعتمد على الهوى الايديولوجي للمجيبين خلاف ذلك، إذ إن المسألة ليست خلافاً ايديولوجياً بقدر ما هي خلاف «وجودي» إن صح التعبير. إذ لو نظرت إلى الأسئلة المصيرية السابقة لتبين لك على الفور أنها ليست خاصة بشكل حكومة أو أسلوب عمل، بقدر ما أنها تدور حول محاور الهوية من حيث تحديد مفاهيم مثل: «نحن»، «أنا»، «الآخر»، و«الهم» ونحو ذلك من مفاهيم تطرقنا إليها في بداية البحث.

وعندما نقول «أزمة هوية» فإن ذلك لا يعني أن هناك خلافاً حول العروبة والإسلام (بصفته ثقافة وليس ديناً لأولئك العرب غير المسلمين) بصفتهما عنصري الهوية الرئيسيين بالإضافة إلى عناصر أخرى أقل أهمية ولكنها أيضاً مهمة، ولكن هناك خلاف في تحديد معنى العروبة ومعنى الإسلام، خلاف على المستوى الابستمولوجي والسوسيولوجي (الوجودي) وليس الايديولوجي كما ذكر سابقاً. فالخطاب القومي مثلاً يحدد العروبة والإسلام تحديداً يكاد أن يكون مخالفاً كل المخالفة للتحديد الذي يطرحه الخطاب الإسلاموي، الذي يقع على طرف نقيض تماماً للخطاب اليساري (الماركسوي خاصة) من حيث تحديد مضمون هذه المفاهيم. وإذا انتقلنا إلى مستويات أخرى، نجد مثلاً أن النخب العربية (السياسي منها والثقافي) تحدد الهوية وعناصرها تحديداً يختلف باختلاف النخبة وموقعها الاجتماعي والاقليمي، وكل ذلك يختلف مع الوعي اللاشعوري للإنسان البسيط رجل الشارع الذي يمارس الهوية قبل أن يفلسفها أو تفلسف له. كل هذا الخلاف

قد لا يكون مشكلة رغم إشكالياته، ولكن المشكلة الأدهى والأمرّ هي أن كل حزب بما لديهم فرحون، وبذلك نعني أن كل طرف يعتقد أنه يملك الحقيقة المطلقة وأن تحديده للهوية ومفاهيمها هو التحديد الحق الوحيد ولا تحديد سواه، وأن من يقول بغير ذلك فهو ليس مخطئاً فقط بل هو خاطئ، وليس كاذباً فقط بل هو خائن لزاماً على «الأمة» إذا أرادت الحفاظ على ذاتها وهويتها أن تتخلص منه وتبتره من بقية الجسد المفترض.

إذن، هنالك اتفاق على «العروبة والإسلام» والهوية النابعة منهما، وليس هناك اتفاق في الوقت ذاته، وهذا هو مكمن الداء وموطن الأزمة التي لا تجدها عند بقية خلق الله من أمم وجماعات، تمارس الهوية دون أن تحاول فلسفتها بما يناقض الواقع الذي هو مسرح الممارسة. فلو سألت يابانياً مثلاً «من أنت؟» لأجاب بأنه ياباني، ولو سألته: «ماذا تعني اليابانية لديك؟» لما أجابك بأي جواب لأنه يمارسها قبل أن يفلسفها، بل لا يحاول فلسفتها. أنه ياباني وكفى. دون تعقيد ودون فذلكات لا لزوم لها: إنه يمارس عاداته وثقافته وحياته ويتكلم لغته دون أن يفكر في كل ذلك أو كيف يمكن المحافظة على كل ذلك في وجه «الآخر» المخترق الغازي ونحو ذلك من «عقد» عربية الصورة. إنه يترك الحياة تأخذ مجراها وتسير في طريقها ببساطة ويتعامل مع هذه الحياة بالمنطق الذي تحمله وتتضمنه دون أن يحس أن «يابانيته» مهددة، فقط لأن أسلوب حياته الحالي مختلف عن أسلوب حياة أسلافه، أو أن قيماً جديداً حلت محل قيم قديمة كانت سائدة. إن الهوية بالنسبة لمثل هذا الإنسان (الياباني) هي ممارسة عفوية وليست صوراً فكرية لا يطالها التغير ولا يجوز أن يمسها التحول.

قد يقول قائل إن مثلك عن اليابانيين هذا مثل سيء لأن اليابانيين يعيشون في دولة واحدة خاصة بهم كما أنهم متقدمون اقتصادياً وتكنولوجياً، وبالتالي فإن معضلات وإشكاليات الهوية (مثل النهضة والعلاقة مع الآخر والاختراق ونحو ذلك) ليست هاجساً كما هي في الحالة العربية حيث التمزق والتفتت والتخلف. مثل هذا الاعتراض مردود عليه بالقول إن اليابان لم تصبح ما هي عليه اليوم إلا لأنها حلت إشكالياتها بشكل واقعي، من حيث عدم فلسفة الهوية بقدر ما هو ممارستها دون نزوعات نستولوجية (الحنين الرومانسي إلى الماضي) ودون الوقوع بالتالي في فخاخ النكوص والعصاب الجماعي.

كلامنا السابق لا يعني فقدان الشعور «القومي» لدى هذه الشعوب، إذ إن مثل هذا الشعور جزء لا يتجزأ من الهوية ومشاعرها، ولكن الاختلاف في شكل توظيف مثل هذا الشعور. هناك يوظف هذا الشعور اجتماعياً من حيث أثره على أخلاقيات العمل والإنتاج وحس المنافسة، وهنا يوظف سياسياً وايديولوجياً لإعطاء صور ذهنية ثابتة لا علاقة لها بواقع أو مجتمع، بحيث تكون دافعاً إلى مزيد من العزلة والرفض السالب لكل شيء، ومن ثم تكريس حالة التخلف والإحساس بضياع الهوية. نعم قد يتحول مثل هذا الشعور هناك إلى نوع من الايديولوجيا والخطاب السياسي ومن ثم ينفخ في تلك الصور «الشوفينية» للأمة والهوية والانتماء (كما في الحالة النازية والفاشية ويابان ما قبل الحرب) إلا أن ذلك لا يلبث أن يقود الجميع إلى كارثة أو سلسلة من الكوارث تعيد الوعي إلى الجماعة وتعيدها بالتالي إلى واقع الحال، وهو ما لا نراه في الحالة العربية المعاصرة، حيث أن الكوارث السابقة قد أدت إلى ظهور مزيد من ايديولوجيات تغييب الوعي والخطابات الشوفينية ذات النتائج العملية المعاكسة لما تطرحه مفرداتها.

إذن، الهوية ممارسة عملية غير واعية (بمعنى لا شعورية) قبل أن تكون تصوراً ذهنياً واعياً (بمعنى شعوري) تعبر، أي هذه الممارسة، عن تلك العناصر المختلفة والمتعددة المساهمة في تكوين هوية الفرد أو الجماعة. أما التصور الذهني (أو الجانب النظري) فهو مسألة لاحقة تحاول أن تواكب هذه الممارسة وتجعل منها شكلاً منظماً. فالنظرية إذن تحاول أن «تواكب» و«تنظم» هذه الممارسة بأن تنقلها من حيز الملموس إلى حيز المجرد من أجل أن يتمثلها العقل. ولكنها، أي النظرية، لا تحاول إلغاء هذه الممارسة وإلا فإنها تحكم على نفسها بالفناء، لأنها تنفي عناصر تكوينها، تلك العناصر القادمة أولاً وأخيراً من الممارسة ذاتها ومن مسرح هذه الممارسة، ألا وهو الواقع وآلياته وحركته الدائمة التي لا تهدأ مهما كان ثبات التصورات.

مشكلة المشكلات ولب الأزمات في الحالة العربية الراهنة، وذلك فيما يتعلق بمسألة الهوية، هو أن الصورة الذهنية (الجانب النظري) هي السائدة وهي المحددة لقضايا مصيرية مثل قضية الانتماء والهوية هذه، بشكل ثابت بعيد كل البعد عن الممارسة وحركة الواقع. أن تكون «عربياً مسلماً» مثلاً لا تتحدد بممارساتك وشعورك وإحساسك «الآن وهنا» ولكن عن طريق «صورة» نمطية معينة (تختلف

باختلاف الخطاب المطروح)، تحاول أن تفرض ذاتها على الواقع الذي لا تسمح له أن يغنيها أو يثريها بتغيراته الدائمة. من هنا يحدث نوع من الانفصام في الذات (الفردية والجماعية) بين ما تقول به هذه الصورة النمطية وما تمارسه وتفعله واقعاً، ومن ثم يكون عدم الاتزان، وبالتالي الأزمة التي تشل الحركة نتيجة غياب المعيار أو المقياس المحدد لاتجاه مثل هذه الحركة. فالفرد العربي مثلاً هو مواطن في دولة قطرية (وطنية) معينة يحمل جنسيتها ويقدم نفسه للآخرين من خلال هذه الجنسية. وهو عضو في جماعة اثنية معينة، كما أنه في الوقت نفسه تراكمات التاريخ العربي وإفرازاته الثقافية والحضارية، وهو فوق كل هذا وذاك مسلم ديناً. كل هذه العناصر تشكل ذاتية الفرد العربي وتتضافر مع بعضها لإنتاج سلوك معين وإعطاء صورة معينة عن هذا الفرد للآخرين (أفراداً أو جماعات)، وكلها تشكل قيماً معينة لديه لا يفاضل بينها سلوكاً بل هو يمارس حياته فقط. أن يأتي خطاب معين ويقول له: «أنت عربي فقط» أو أي شيء آخر يأخذ مفردة واحدة من مفردات الهوية ويعممها وينفي ما عداها، أو يركز على صورة معينة للسلوك والممارسة فيجعلها هي الصورة الوحيدة (ممارسة ابن القرن الرابع الهجري مثلاً) ويلغي ما عداها من صور وبدائل عملية، أن يحدث مثل ذلك معناه إلقاء الفرد والجماعة في دائرة «الاغتراب» والشيزوفرانيا الجماعية، نتيجة هذه الفجوة الرهيبة بين مفردات الخطاب ومفردات الواقع الذي لا يجد نفسه في مثل هذا الخطاب.

المطلوب إذن للخروج من «مأزق» الهوية وأزمتها هو خطاب عربي جديد نابع من الواقع ذاته وقائم على الممارسة الفعلية للعربي المعاصر «الآن وهنا»، دون خوف أو وجل من ضياع «الهوية» المفترضة من قبل الصور الثابتة والمفردات غير المتغيرة، لأن مثل هذا الخوف هو الذي يشل الذات ويحطم الهوية وليس أي شيء آخر. لنتعامل مع إنسان هذه المنطقة كما هو (بمشاعره وممارساته وآماله وآلامه) وليس كما يفترض أن يكون باختلاف الخطاب حول كيفية هذا الافتراض، فهل نحن فاعلون؟ هذه هي المسألة.

فهرس الأعلام

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

هذا الكتاب محاولة لتشخيص واقع بل مستقبل الثقافة العربية في ظل «العولمة» ـ المفهوم والظاهرة والواقع الملموس. إنه السؤال المحرق، المطروح ماضياً وحاضراً، عمّا هو مصيرنا، ثقافتنا، تاريخنا... في خضمّ التحوّلات التي يشهدها العصر، تحولات في السياسة والاقتصاد والثقافة، في سيرورة التطور المذهل على غير صعيد: فتبدو «الدولة ـ الأمة في طريقها إلى الزوال» و«الشركات متعددة الجنسية تتحوّل إلى شركات اخطبوطية»؛ وفي الاقتصاد يتحوّل العالم وبالسرعة الرهيبة ذاتها إلى كيان اقتصادي واحد؛ وفي الثقافة تتشكل ثقافة عالمية تتجاوز كافة الحدود.

إنها «العولمة» التي ليست شيئاً جديداً جاء مع الثورة المعاصرة في الاتصالات والمعلومات بل هي بدأت أصلاً مع أوروبا الحداثة في القرن الخامس عشر وتسارعت مع الثورة الصناعية في القرن الثامن عشر، وأصبحت واقعاً ملموساً مع الثورة التقنية الثالثة في القرن العشرين.

في ظل كل تلك التطورات ثمة سؤال «وجودي» عمّا هو مصيرنا وهويتنا ومحاولة إجابة على هذا السؤال بالدعوة إلى «المشاركة» ـ ولا مناص من هذه المشاركة ـ في صنع الثقافة العالمية الجديدة، واعتبار أن أي رفض في هذا المجال لن يؤدي إلى أي نتيجة إن لم يؤدِّ أصلاً إلى القضاء على الهوية والثقافة الذاتية.

إنها دعوةٌ وإصرارٌ على «الاندماج في العصر ومحاولة امتصاص المتغيرات والتحولات بعقل متغير» يشكل «الطريق إلى الحفاظ على كينونتنا في عالم لا يرحم».

ISBN 1 85516 351 9

DAR AL SAQI
دار الساقي